Política y Derecho

Ni con Marx ni contra Marx

Basado en la edición italiana
al cuidado de Carlo Violi

Norberto Bobbio



cfe

Comentarios y sugerencias:
Correo electrónico: editor@fce.com.mx

Sección de Obras de Política y Derecho

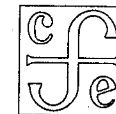
NI CON MARX NI CONTRA MARX

Traducción de
LIA CABBIB LEVI e ISIDRO ROSAS ALVARADO

NORBERTO BOBBIO

NI CON MARX NI CONTRA MARX

Basado en la edición italiana
al cuidado de
CARLO VIOLI



FONDO DE CULTURA ECONÓMICA
MÉXICO

Primera edición en italiano, 1997
Primera edición en español, 1999
Segunda reimpresión, 2001

Título original: *Né con Marx né contra Marx*
D. R. © 1997, Editori Riuniti di Sisifo srl
Via Tomacelli, 146-00186 Roma
ISBN 88-359-4248-9

D. R. © 1999, Fondo de Cultura Económica
Carretera Picacho-Ajusco 227; 14200 México, D. F.
www.fce.com.mx

ISBN 968-16-5848-5

Impreso en México

PREMISA

Debo a Carlo Violi la idea y la cuidadosa estructuración de esta colección de escritos míos sobre Marx y el marxismo. Remito a su amplia introducción para cualquier duda con respecto a las circunstancias que dieron origen al proyecto, las razones que lo justifican y los criterios adoptados para llevarlo a cabo.

Para quienes, como yo, realizaron sus estudios durante el fascismo (me gradué en 1931), Marx y el marxismo eran temas prohibidos. No recuerdo que jamás los hayan nombrado mis profesores del liceo o la universidad. Zino Zini, mi maestro de filosofía en el liceo Azeglio —viejo socialista, después consejero comunal comunista y amigo de Gramsci—, cuya casa frecuenté durante años aún después de la universidad, me dijo un día, maravillado, durante el transcurso de una amigable conversación: "Pero cómo, ¿usted no leyó el *Manifiesto del Partido Comunista*?". No, no lo había leído. Ni siquiera era fácil hacerlo, porque de aquel texto no había ejemplares en circulación. El primero que me cayó en las manos fue de una edición publicada en 1934 por Sansoni, en Florencia, en el volumen *Le carte dei diritti*, al cuidado de Felipe Battaglia.

De gran ayuda para mi conocimiento de la historia del marxismo fue el trabajo de Croce, *Come nacque e come morì il marxismo teorico in Italia (1895-1900)*, publicado por Laterza en 1938. Sobre este ensayo y sobre el libro de Antonio Labriola, *La concezione materialistica della storia*, con el cual se reimprimió el ensayo crociano, desarrollé un seminario en la Universidad de Padua en el año académico 1942-1943, cuando ya la caída del fascismo estaba próxima. También durante ese año hablé por primera vez de Marx en un curso dedicado al análisis histórico de los conceptos de libertad e igualdad y de la correspondiente contraposición entre individualismo y universalismo. El texto de Marx al que principalmente me referí fue el *Manifiesto*.

En 1944 apareció el libro de Guido Calogero *La critica dell'economia e il marxismo*, título que fue modificado en la edición siguiente a *Il metodo della economia e il marxismo*, editado por La Nuova Italia, en Florencia. Pero ya en 1943 Galvano della Volpe había publicado el primero de sus libros de interpretación de la filosofía de Marx, *Discurso sull'inegua-glianza.*

Después de la liberación la larga abstinencia forzada había logrado realmente que el marxismo se convirtiera en uno de los temas más apasionadamente debatidos por los jóvenes que se abrían a la democracia. Tampoco hay que olvidar que la patria del socialismo, del cual Marx era el gran fundador, había sido —a pesar de Stalin o gracias a Stalin— como entonces se podía sostener sin suscitar escándalo, una de las dos vencedoras de la segunda Guerra Mundial que habían liberado al mundo del fascismo y del nazismo. Yo también participé activamente en ese debate. Ya en 1946 había reseñado el libro de Karl Popper, *The Open Society and its Enemies*, una parte del cual estaba dedicada a la crítica de Marx, a quien consideraba como uno de los peores enemigos de la sociedad abierta. En el mismo año traduje para Einaudi los *Principios de la filosofía del porvenir* de Feuerbach, seguida dos años después por la traducción de los *Manuscritos económico-filosóficos de 1884* de Marx.

En estos cincuenta años mi interés por Marx nunca decayó, si bien limitado al tema del Estado y siempre dentro del ámbito de la filosofía política. Por otra parte, las ocasiones no faltaron, y dos fueron las principales: el debate en defensa de los derechos de la libertad de la tradición liberal, que los comunistas habían repudiado entre 1951 y 1955, y aquel en defensa del Estado de derecho y democrático entre 1972 y 1976. En ambos casos el blanco era la teoría de Marx del Estado en cuanto tal, y por lo tanto de todos los estados reales considerados como dictaduras.

Entre uno y otro debate ocupa un lugar central, ya sea por el método de discusión o por los argumentos adoptados, el largo ensayo "Más sobre el estalinismo", que nunca antes se había incorporado a una colección de mis escritos. Redactado después del famoso discurso de Jruschov contra Stalin y el

culto de la personalidad pronunciado en el XX Congreso del PCUS (febrero de 1956), su tema era la tiranía como figura histórica en el curso milenario de la filosofía política. Este ensayo —junto con la respuesta a los críticos, "Stalin y la crisis del marxismo", escrito muchos años después (1987), y nunca vuelto a imprimir— constituye idealmente el puente entre el primer debate, sobre derechos de la libertad, y el segundo, sobre el Estado de derecho.

A pesar del ánimo crítico con el que se escribió la mayor parte de los ensayos aquí reunidos, el diálogo con los marxistas siempre estuvo abierto, como lo prueba el número de ellos que contribuyó directamente, y que después lo retomaron.

No es casual que el último ensayo, "Invitación a releer a Marx", escrito casi cincuenta años después del que da inicio a esta colección, sea la introducción a un debate promovido por *Teoria Politica* (1992), dedicado al tema "Releer a Marx", en el que participaron marxistas y no marxistas, italianos y extranjeros. Nuestro encuentro nació con el objeto de dar respuesta a la pregunta: "¿Qué pasó con Marx y el marxismo?". En la introducción yo pedía que esta pregunta fuera contestada con una respuesta bien argumentada para contraponerla al rechazo emotivo, irritado, pasional y acrítico que siguió a los acontecimientos de 1989. En las relaciones posteriores se respetó la invitación. Me parece que para comprender el espíritu del congreso no hay nada mejor que este fragmento de Jon Elster citado por Salvatore Veca: "Moralmente e intelectualmente, hoy no es posible ser marxista en el sentido tradicional [. . .] Sin embargo, yo creo que es posible ser marxista en un sentido más bien diferente del término [. . .] La crítica a la explotación y a la alienación continúa siendo central".[1]

Me parece que estas palabras expresan correctamente el espíritu con el cual fue escrito y concebido este libro y que hoy Violi y yo entregamos al juicio de los lectores.

NORBERTO BOBBIO

[1] S. Veca, "Marx e la teoria della giustizia", en *Teoria Politica*, IX, núm. 2, 1993, p. 49. La referencia es del libro de J. Elster, *Sense of Marx*, Cambridge, Cambridge University Press, 1985, p. 531.

INTRODUCCIÓN

La idea de recopilar en un volumen un número importante de escritos —fruto de los encuentros intermitentes de Norberto Bobbio con Marx y el marxismo—, nació de mi familiaridad con los textos del autor. En alguna otra ocasión me detuve a hablar de la época y la modalidad de mi relación con la obra de Bobbio de la cual, en diversas etapas, intenté descubrir el hilo que la rige.[1] Descubrí los primeros escritos a favor y en contra de Marx durante la segunda mitad de los años cincuenta, cuando me encontraba eligiendo el tema de mi tesis de grado para ser discutida en la Universidad de Messina con Galvano della Volpe y que, por otra parte, fue la primera tesis dedicada al pensamiento de Bobbio que se haya discutido en una universidad.[2]

La Universidad de Messina siempre fue un "punto de encuentro" de docentes ilustres en espera de plazas definitivas mucho más codiciadas que la pequeña universidad de provincia. Galvano della Volpe, a diferencia de muchos de sus colegas, fue el único profesor universitario italiano que no logró que lo transfirieran, por lo que en 1965, y habiendo alcanzado el límite de edad, concluyó su carrera universitaria en Messina, adonde Giovanni Gentile, su antiguo maestro, lo había "confinado" en 1939. Gracias a la presencia de della Volpe y del grupo de estudiosos marxistas que se reunían en diferentes momentos a su alrededor —entre quienes hay que recordar a Raniero Panzieri, Mario Rossi, Giulio Pietranera, Lucio Colleti y Nicolao Merker—, la Universidad de Messina fue, entre la segunda mitad de los años cuarenta y la primera de los sesenta, un "centro de producción teórica de primer nivel

[1] *Bibliografia degli scritti de Norberto Bobbio 1934-1993*, al cuidado de Carlo Violi, Roma-Bari, Laterza, 1995, pp XXV-XLII.

[2] *Il concetto di democrazia in Norberto Bobbio*, año académico 1957-1958, relator profesor Galvano della Volpe, contrarrelatores profesores Giorgio Spini y Rosario Romeo.

no sólo nacional, sino también europeo e internacional"[3] y que, por lo tanto, ha representado para los jóvenes intelectuales de izquierda "el punto de referencia más alto y orgánico de aproximación al marxismo".[4]

En efecto, en la ciudad de Stretto, entre 1943 y 1946, en el clima inquieto y turbulento de una guerra que había dividido a Italia en dos partes, se dieron por obra de della Volpe las primeras señales de reanudación del marxismo teórico después de que el fascismo interrumpiera su desarrollo hasta erradicarlo por casi veinte años de la vida social y cultural del país. La historia fue brutalmente dividida en un "antes" y un "después", representados, respectivamente, por dos personalidades profundamente diferentes por formación e inspiración, separadas, además, por divergencias radicales sobre su "visión" de Marx: Rodolfo Mondolfo y su alumno Galvano della Volpe.

La última voz antes de la interrupción forzosa de la tradición marxista, iniciada por Labriola a comienzos de siglo, fue justamente la de Mondolfo, con quien della Volpe se recibió en Bolonia en 1939. En la segunda posguerra sometió a la crítica su versión del marxismo y denunció el "equívoco ideológico" de Mondolfo, ubicándolo dentro de la historia del revisionismo.[5] El primer y más autorizado intérprete del marxismo teórico, después del ostracismo fascista de la cultura marxista y de toda la tradición cultural del movimiento obrero, fue della Volpe, quien llegó al marxismo no desde las filas del antifascismo militante sino por un largo e inusitado recorrido filosófico, "un largo viaje" desde el actualismo hasta el marxismo, a través de la crítica del idealismo hegeliano, el descubrimiento del empirismo de Hume y del existencialismo como "filosofía de lo finito". Un viaje que precisamente le había permitido reabrir el discurso sobre Marx así como reivindicar "la autonomía problemática filosófica y ética",[6] o sea la autosuficiencia del marxismo como cuerpo doctrinario. En efecto, mientras en los otros países el marxismo se conjugaba con el existencialismo, el neopositivismo, el pragmatismo y la fenomenología, "en Italia della Volpe buscaba en Marx, libre de todo contagio con la filosofía clásica y posclásica alemana, al continuador no de Hegel sino de Galileo". Rompiendo entonces con la tradición italiana del "regreso a Marx", al que también pertenece Mondolfo, "sólo con della Volpe comienza, aunque con muchos contrastes, una nueva historia".[7]

[3] M. Alcaro, "Il marxismo della scuola di Messina", en VV. AA., *Il marxismo e la cultura meridionale,* ensayos recogidos y ordenados por Piero Di Giovanni, Palermo, Palumbo, 1984, p. 49.

[4] G. Vacca, *Scienza, Stato e critica di classe. Galvano della Volpe e il marxismo,* Bari, De Donato, 1970, p. 7.

[5] C. Violi, "Galvano della Volpe e l''equivoco ideologico' di Rodolfo Mondolfo", en VV. AA., *Studi dedicati a Galvano della Volpe,* al cuidado de Carlo Violi, Roma, Herder, 1989, pp. 229-276.

Yo estudiaba justamente en la Universidad de Messina, idealmente cerca del grupo de estudiosos encabezados por della Volpe, algunos de los cuales eran, por otra parte, docentes de la facultad a la que yo asistía. Entonces apareció *Política y cultura,* que fue uno de los libros más afortunados de Bobbio, del cual mi generación aprendió la gran virtud del "diálogo" y a no abandonarse, según una costumbre intelectual de la época, al juego de las "alternativas demasiado tajantes".[8] Era la época de la Guerra Fría y de los bloques contrapuestos, de los grandes entusiasmos y de las contraposiciones ideológicas radicales. Precisamente un periodo caracterizado por las "contraposiciones totales de esclarecimientos políticos y sociales, mitos ideológicos y realidad de luchas de clases, ascenso y caída brusca de certezas".[9]

En la situación conflictiva determinada por los bloques contrapuestos, no habían sido conjurados los peligros de la tercera Guerra Mundial y el choque frontal entre capitalismo y comunismo. En el clima de la Guerra Fría y de las ideologías contrastantes, Bobbio asumió la función del intelectual "mediador", cuyo deber esencial era tender un puente sobre el abismo que en ese entonces dividía a los intelectuales de for-

[6] N. Matteucci, "La cultura italiana e il marxismo dal 1945 al 1951", en *Rivista di Filosofia,* XLIV, núm. 1,1953, p. 78.

[7] N. Bobbio, "Introduzione a R. Mondolfo", *Umanismo di Marx. Studi filosofici 1908-1966,* Turín, Einaudi, 1968, pp. XLVI-XLVII.

[8] N. Bobbio, *Politica e cultura,* Turín, Einaudi, 1955, p. 9.

[9] P. Spriano, *Le passioni di un decennio (1946-1956),* Milán, Garzanti, 1986, p. 7.

mación liberal y a los comunistas, y restablecer la fe en el diálogo entre las partes en conflicto.[10]

En efecto, los escritos comprendidos en *Política y cultura* son el fruto de discusiones serenas y civilizadas sostenidas entre 1951 y 1955 con algunos autorizados representantes comunistas de la cultura y de la política sobre temas fundamentales de los derechos de la libertad. La discusión sobre los principios había comenzado con Ranuccio Bianchi Bandinelli, siguió con Galvano della Volpe, y finalmente concluyó con la intervención de Palmiro Togliatti, considerada por Bobbio como "una buena señal";[11] Togliatti había dedicado a la discusión dos de sus artículos firmados con el seudónimo de Roderigo di Castiglia.

Cuando frecuentaba la editorial Einaudi, lugar de encuentro "de comunistas críticos y de representantes del Partido de Acción", Bobbio se había fijado la meta "de abrir un debate libre sobre el problema —cuestión esencial para el desarrollo de nuestra democracia— de la relación entre la tradición liberal que era necesario renovar, y la socialista, en aquel entonces representada, por lo menos en Italia, principalmente por el Partido Comunista".[12] Bobbio precisa el objetivo del diálogo con los comunistas en la conclusión del ensayo sobre "Democracia y dictadura", que inauguró la discusión teórica con della Volpe. "A partir de esta discusión se espera elaborar una teoría, actualmente inexistente, sobre la manera en que se inserta la experiencia comunista en el desarrollo de la civilización liberal, de la cual seguramente es hijo el comunismo, si bien todavía no heredero con todos los derechos."[13]

Sin adentrarme en el plano de las argumentaciones desarrolladas en el transcurso de la discusión, la diferencia entre

[10] N. Bobbio, "L'attività di un intellettuale di sinistra", en VV. AA., *I comunisti a Torino 1919-1972. Lezioni e testimonianze*, Prólogo de G. Carlo Pajetta, Roma, Editori Riuniti, 1974, p. 230.

[11] N. Bobbio, "Libertà e potere" (1955), en *Politica e cultura, op. cit.*, p. 282.

[12] N. Bobbio y P. Polito, "Dialogo su una vita di studi", en *Nuova Antologia*, año 131, vol. 577, fasc. 2200, 1996, p. 54. Sobre la casa editorial turinesa, después del encuentro de intelectuales de diferentes ideologías, véase G. Turi, *Casa Einaudi. Libri uomini idee oltre il fascismo*, Bolonia, Il Mulino, 1990.

[13] N. Bobbio, "Democrazia e dittatura" (1954), en *Politica e cultura, op. cit.*, 155.

el interlocutor liberal y el marxista puede observarse en el título irónico que dio Bobbio a uno de estos ensayos, "De la libertad de los modernos comparada con la de la posteridad". Por "libertad de los modernos" entiende (anticipándose a la conocida teoría de Isaiah Berlin sobre las dos libertades)[14] tanto la negativa como la positiva. Y por "libertad de la posteridad" la predicada y prometida sobre la base de la profecía del *Manifiesto*, "del reino de la necesidad al reino de la libertad". En una carta privada a Bobbio el filósofo marxista consideró este ensayo como "destinado a quedar como de ejemplo, por la serie de doctrinas que resume, potencia y perfecciona, para nuestra época".[15]

Con una postura típicamente neoiluminista Bobbio defendió algunos principios fundamentales de la tradición liberal impugnados en aquella época por los marxistas, quienes los consideraban como expresión de la ideología burguesa en vez de valores humanos dignos de ser garantizados a todos los ciudadanos, fueran burgueses o proletarios. De hecho, la libertad, inaugurada por el liberalismo y defendida por Bobbio, era justamente para los marxistas de entonces una libertad formal, burguesa y, como tal, una *libertas minor* con respecto a la *libertas maior* que debía garantizar la futura e hipotética sociedad comunista.

Después de la lectura de *Política y cultura* le propuse a della Volpe como argumento de mi tesis la discusión de Bobbio con los marxistas, centrada fundamentalmente en la relación entre "liberalismo y comunismo" y sostenida en "un alto nivel de dignidad intelectual".[16] Las preferencias políticas de Bobbio en cuanto a conjugar liberalismo y socialismo y alcanzar por lo tanto una integración de los derechos de la libertad con las exigencias de la justicia social, "dos principios necesarios de una democracia consumada, no sólo formal sino también

[14] I. Berlin, "Due concetti di libertà" (1958), en *Quattro saggi sulla libertà*, trad. de Marco Santambrogio, Milán, Feltrinelli, 1989, pp. 185-241.

[15] Carta de della Volpe a Bobbio del 14 de febrero de 1955, publicada en el contexto del ensayo de N. Bobbio, "Postilla a un vecchio dibattito", en VV. AA., *Studi dedicati a Galvano della Volpe, op. cit.*, p. 43.

[16] A. Asor Rosa, "Una discussione su comunismo e liberalismo", en *Storia d'Italia*, IV, *Dall'Unità ad oggi*, II, *La cultura*, Turín, Einaudi, 1975, p. 1615.

sustancial",[17] contrastaban con el arraigado antiliberalismo de della Volpe y su versión del marxismo al comienzo de su nuevo curso de filosofía. Para della Volpe todavía no era posible ninguna confluencia, en el plano teórico, entre liberalismo y socialismo marxista. En realidad, aún no había reconocido (lo haría a partir de la tercera edición de *Rousseau e Marx,* en 1962, acogiendo además algunos puntos de Bobbio) la inadecuación jurídica del marxismo; tampoco había reflexionado sobre el importante nudo teórico de la relación del socialismo con las garantías jurídicas burguesas.

En efecto, extendiendo la crítica del personalismo individualista al liberalsocialismo y al revisionismo marxista, della Volpe elaboró, basándose en las obras filosóficas juveniles de Marx —en aquella época casi totalmente desconocidas en Italia—, "una teoría de la libertad total del hombre liberado de la alienación por medio de la revolución comunista y reconciliado con la sociedad ya no atomizadora sino comunitaria".[18] En nombre de la problemática autónoma filosófica y ética de Marx, y por lo tanto de la primacía del marxismo sobre el liberalismo, della Volpe rechazó los intentos ideológicos de conciliación entre "liberalismo" y "socialismo", propuestos inmediatamente después de la guerra por los teóricos del liberalsocialismo y los militantes del Partido de Acción. Con respecto a los intentos de conjugar libertad y justicia, della Volpe, "impulsado por una gran exigencia de rigor teórico y de relaboración precisa del marxismo",[19] denunció la falta de rigor conceptual, la confusión y el eclecticismo de los principios generales.[20]

Después del encuentro con los primeros escritos de crítica política sobre los cuales desarrollé mi tesis, integrándola con la documentación marxista, resultaba casi natural que siguiera interesándome en los escritos de Bobbio y me fijara especialmente en los dedicados a Marx y a las discusiones con los marxistas. En la postura de Bobbio a este respecto siempre hay un constante equilibrio entre posiciones opuestas que corresponden al modelo del intelectual descrito tantas veces por el filósofo turinés: una posición que no es un acto de fe incondicional, ni tampoco de rechazo preconcebido, emotivo y acrítico.

[17] N. Bobbio, *De senectute e altri scritti autobiografici, nota ai testi e nota autobiografica,* edición al cuidado de Pietro Polito, Turín, Einaudi, 1996, p. 132.

[18] N. Bobbio, *Profilo ideologico del Novecento,* Milán, Garzanti, 1990, p. 199.

[19] G. Giannantoni, *Il marxismo di Galvano della Volpe,* Roma, Editori Riuniti, 1976, p. 34.

[20] G. della Volpe, "La teoria marxista dell'emancipazione umana. Saggio sulla trasmutazione marxista dei valori" (1945), en *Opere,* edición al cuidado de Ignazio Ambrogio, Roma, Editori Riuniti, 1973, 3, p. 311.

En uno de sus primeros escritos de autobiografía intelectual Bobbio declaró, efectivamente, que nunca fue comunista y que jamás estuvo tentado de serlo, pero que tampoco era anticomunista,[21] como muchos otros hombres de cultura y fe liberal. Frente a la exasperación de la polémica que siguió al derrumbe del comunismo histórico en contra de los numerosos y autorizados intelectuales que habían abrazado sin dudarlo la causa del comunismo, o que no habían mantenido una posición equidistante entre el fascismo y el comunismo, Bobbio escribió un ensayo con el título de "Ni con ellos ni sin ellos", donde "ellos" son justamente los comunistas, considerados "no como enemigos que hay que combatir, sino como interlocutores de un diálogo sobre las razones de la izquierda".[22]

Inspirándose en el principio de libertad y tolerancia, Bobbio dedicó, en efecto, la mayor parte de sus escritos de crítica política al diálogo con los comunistas; un diálogo siempre sereno, conducido de manera civilizada. Por otra parte, la probidad de las intenciones de Bobbio jamás fue puesta en duda por sus interlocutores marxistas. Por ejemplo, Nicola Badaloni reconoció que el mayor mérito del filósofo de Turín era "la agudeza de su pensamiento combinada con una calidad humana a la cual ni siquiera las críticas más ásperas provocan actitudes de rechazo, sino que constituyen siempre estímulos para nuevas reflexiones sobre las cosas y sobre nosotros mis-

[21] N. Bobbio, "L'attività di un intellettuale di sinistra", *op. cit.,* p. 227. Sobre su postura ideal y política con respecto al comunismo, veáse N. Bobbio, R. De Felice y G. E. Rusconi, *Italiani, amici, nemici,* Milăn, Reset, 1996, p. 41.

[22] N. Bobbio, "Né con loro, né senza di loro" (1992), en *Il dubbio e la scelta. Intellettuali e potere nella società contemporanea,* Roma, NIS, 1993, p. 213.

mos".[23] Con gran autonomía crítica, honrada y rigurosa postura intelectual, inmune a todas las polémicas instrumentales, Bobbio estimuló desde fuera a los intelectuales comunistas a la discusión teórica e ideológica, con objeto, según Umberto Cerroni, "de curar de alguna manera la llaga y tejer la trama de una teoría política del socialismo".[24]

Entre las discusiones sobre los derechos de la libertad —de donde nació *Política y cultura*— y el debate de 1975-1976, con el que Bobbio inaguró el diálogo en la izquierda italiana sobre el problema de la existencia o inexistencia de una teoría marxista y de un modelo alternativo de la democracia representativa, se desarrolló en 1964 la discusión entre Bobbio y Giorgio Amendola, una polémica en tono menor comparada con las otras dos, pero no por eso menos interesante. Aprovechando la oportunidad que brindaba la destitución de Jruschov, personaje agradable aun para los no marxistas por su antiestalinismo, Bobbio sostuvo con Amendola un intercambio de cartas en privado y en público, donde criticaba precisamente el método seguido para destituir al primer ministro y se declaraba de acuerdo con la tesis del interlocutor comunista, según la cual, sin la fuerza de los comunistas, en Italia "las cuentas no salen".[25] Bobbio propuso entonces: "hagamos las cuentas con ustedes, pero con un trato: que también honradamente, lealmente, definitivamente, hagan ustedes *las cuentas con nosotros*, o sea, con las exigencias imprescindibles, irreversibles de la democracia moderna". Y concluyó en consecuencia de manera provocativa: "Hoy Italia está madura para un gran partido unido del movimiento obrero. Nosotros necesitamos la fuerza de ustedes, pero ustedes no pueden prescindir de nuestros principios".[26] Aceptando la provocación de Bobbio

[23] N. Badaloni, "Passa dall'assunzione di nuove responsabilità la via d'uscita dalla crisi!", en *Avanti!*, año 83, núm. 267, 17 de noviembre de 1979, p. 11.

[24] U. Cerroni, "Esiste una scienza politica marxista?" (1975), en VV. AA., *Il marxismo e lo Stato, Il dibattito aperto nella sinistra italiana sulle tesi di Norberto Bobbio*, Roma, Quaderni di Mondoperaio, 4, 1976, p. 39.

[25] G. Amendola, "I conti che non tornano", en *Rinascita*, XXI, núm. 41, 17 de octubre de 1964.

[26] N. Bobbio, "Il socialismo in Occidente", en *Rinascita*, XXI, núm. 44, 7 de noviembre de 1964, p. 3.

con respecto a la "fuerza" y los "principios", Amendola destacó en el comentario de la primera carta del filósofo turinés que en el partido único del movimiento obrero podían encontrar lugar comunistas, socialistas y hombres como Bobbio, "que representan dignamente la continuación de la batalla liberal comenzada por Piero Gobetti".[27]

Durante el debate directo con los marxistas, desarrollado en tres diferentes etapas a lo largo de un cuarto de siglo, Bobbio contribuyó, siguiendo las huellas de Gobetti, al nacimiento de un liberalismo crítico, radical y no conservador, diferente del de Croce y sus seguidores. En la posguerra lo que distingue a los intelectuales progresistas de los conservadores es su postura con respecto al comunismo. Justamente a este respecto, y en nombre de la equidistancia entre fascismo y comunismo,[28] los conservadores rechazan el diálogo con los marxistas, mientras que los progresistas, si bien rechazan la teoría y la práctica del comunismo —sobre todo en la única forma histórica en que éste se había practicado en la patria del "socialismo real"—, se abren en cambio a la confrontación crítica.

Después del diálogo con Amendola pasaron alrededor de diez años antes de que Bobbio retomara con cierta continuidad los temas de actualidad política y abriera el debate directo con la izquierda sobre el tema específico del marxismo y el Estado. Un primer artículo, "Democrazia socialista?",[29] apareció en 1973 y pasó casi inadvertido. El debate propiamente dicho se inició en 1975 y se desarrolló a lo largo de una serie de artículos que confluyen en el libro ya mencionado, *Quale socialismo?*

[27] G. Amendola, *ibidem*, p. 4. Para seguir la polémica Bobbio-Amendola véase "Ipotesi sulla unificazzione", en *Rinascita*, XXI, núm. 47, 28 de noviembre de 1974, pp. 8-9. Para un comentario sobre los temas discutidos con Amendola, véase la entrevista de Vincenzo Calò y N. Bobbio, "Sul partito unico della classe operaia", en *Acciaio*, IX, núm. 9, mayo de 1985, pp. 71-85.

[28] Retomando el tema de la equidistancia entre el fascismo y el comunismo (N. Bobbio, *De senectute*, *op. cit.*, pp. 8-9), rechazó la acusación dirigida a los ejecutantes de haber sido "demasiado blandos" como anticomunistas y "demasiado severos" como antifascistas. Rechazar el antifascismo en nombre del anticomunismo puede conducir, según Bobbio, a otra forma de equidistancia que él considera "abominable": aquella que va del fascismo al antifascismo.

[29] N. Bobbio, "Democrazia socialista?", en VV. AA., *Omaggio a Nenni*, Roma, Quaderni di Mondoperaio, 1973, pp. 431-446.

Las relaciones de Bobbio con Marx, el marxismo y los marxistas, sobre todo los comunistas —a quienes acabo de recordar— están muy vinculadas y pueden sintetizarse en dos fórmulas análogas y perfectamente simétricas. La relación con los comunistas se expresa en aquella fórmula de *ni con ellos ni contra ellos* que, como ya se sabe, es también el título de un ensayo esencialmente autobiográfico con el cual Bobbio realizó, después del desplome del comunismo histórico o del "revés de la utopía",[30] un examen de conciencia sobre sus propias relaciones con los comunistas. En cambio la relación con Marx y el marxismo se puede resumir en la fórmula análoga *ni con Marx ni contra Marx*, que es a su vez el título de la presente recopilación.

En efecto, refiriéndose recientemente a su postura con respecto a Marx, Bobbio precisó:

> No era posible ignorarlo, aunque también era difícil adoptarlo para quien, como yo, venía de una formación liberal que los marxistas consideraban de manera despectiva como burguesa [. . .] Pero se podía seguir siendo liberal sin tener que ser necesariamente antimarxista. Lo que escribí sobre Marx se dirige en general a distinguir entre lo que a mí me parece que sigue vigente, para usar un lugar común, y lo que no sobrevivió de su obra.[31]

Más de una vez declaró Bobbio que no es marxista ni tampoco antimarxista, y que había considerado a Marx como un clásico con quien era necesario hacer cuentas. Leyó y releyó sus obras, especialmente las históricas y filosóficas, igual que lo hizo con "Platón y Aristóteles, Hobbes y Rousseau, Kant y Hegel, o para acercarnos a nuestros tiempos, Pareto y Weber".[32] De hecho, para Bobbio, clásico es el autor "que supera con su obra las tormentas imprevistas (y las bonanzas) de la historia".[33] Siguiendo con su pensamiento, para elevarse al

[30] N. Bobbio, "L'utopia capovolta" (1989), en *L'utopia capovolta*, Turín, La Stampa, 1990, pp. 127-130.

[31] N. Bobbio y P. Polito, "Dialogo su una vita di studi", *Nuova Antologia*, *op. cit.*, p. 49.

[32] N. Bobbio, "Marxismo e socialismo", en *Mondoperaio*, 31, núm. 5, 1978, p. 61.

[33] N. Bobbio, *Discorso tenuto in occasione del centenario della Gius Laterza & figli*, Bari, 28 de febrero de 1986, p. 13.

rango de clásico se necesita poder reconocer en un autor tres cualidades fundamentales que ya había señalado por primera vez en un ensayo sobre Max Weber.[34] Y casi con las mismas palabras propuso a Marx en el ensayo que lleva justamente el título de "Marx, lo Stato e i classici":

> Debe considerarse como un intérprete de la época en la que vivió, de tal manera que es imposible prescindir de su obra para conocer el "espíritu del tiempo"; tiene que ser siempre actual en la medida en que cada generación sienta la necesidad de releerlo y, al releerlo, dar una nueva interpretación; debe haber elaborado categorías generales de comprensión histórica que resulten imprescindibles para interpretar una realidad aunque ésta sea diferente de aquella que le dio origen y a la que fue aplicada.[35]

Por lo tanto, y sobre la base de la calidad que se les atribuye, los clásicos son una suerte de "autobiografía intelectual" de una época, y Bobbio, que se refiere especialmente a los de pensamiento político (familia a la cual Marx pertenece por derecho propio), ha llamado la atención sin cesar sobre el magisterio persistente, vale decir, sobre la capacidad de "sugerir hipótesis de investigación, motivos de reflexión, ideas generales y nuevas sobre el mundo que ellos exploraron".[36]

En consecuencia, recomendó volver a escuchar con mucha paciencia la "lección de los clásicos", una lección que "Marx había aprendido bien y que los marxistas y neomarxistas [. . .] casi siempre olvidaron", y sugirió entonces que para superar la crisis por la que atravesaba el marxismo era necesario volver a darle "a Marx el lugar que le corresponde en la historia del pensamiento político", y tomarlo precisamente como "uno de los clásicos cuya lección merece ser continuamente escuchada y profundizada".[37]

[34] N. Bobbio, "La teoría dello Stato e del potere", en VV. AA., *Max Weber e l'analisi del mondo moderno*, al cuidado de Pietro Rossi, Turín, Einaudi, 1981, p. 215.

[35] N. Bobbio, "Marx, lo Stato e i classici", en *Mondoperaio*, 36, núm. 12, 1983, p. 84.

[36] N. Bobbio, *Studi hegeliani*, Turín, Einaudi, 1981, p. XVIII.

[37] N. Bobbio, "La crisi della democrazia e la lezione dei classici", en N. Bobbio, y G. Pontara-S. Veca, *Crisi della democrazia e neocontrattualismo*, Roma, Editori Riuniti, 1984, p. 10.

Además de no considerarse marxista ni tampoco antimarxista, Bobbio jamás se vio a sí mismo como marxólogo. Pero quien esté familiarizado con sus escritos sabe muy bien que, aun sin haber hecho de las obras de Marx el objetivo principal de sus estudios, Bobbio le dedicó directa o indirectamente al pensador de Tréveris un número tal de ensayos que a veces supera a los consagrados a los autores que él consideraba como "suyos".[38]

De hecho, en el Prefacio al volumen bibliográfico publicado al cumplir 75 años, al indicar a "sus" autores, Bobbio hizo una lista de diez entre los cuales sería difícil, dada su diversidad, "encontrar convergencias de pensamiento o de afinidades selectivas". Los autores a los que reconoce como suyos se dividen en dos grupos perfectamente simétricos entre autores clásicos y autores modernos y contemporáneos. Los primeros cinco —Hobbes, Locke, Rousseau, Kant y Hegel— son precisamente, por consenso común, los filósofos más autorizados de la política moderna, y representan para un filósofo de la política una elección casi obligada, "que no necesita explicación, por lo menos hasta la ruptura de la tradición del pensamiento político racionalista realizada por Marx". Los otros cinco —Croce, Cattaneo, Kelsen, Pareto y Weber— son, en cambio, las fuentes principales en las cuales se inspiró Bobbio durante los años de la resistencia al fascismo y de su militancia política caracterizada después de la liberación por un vasto compromiso político en favor de la recién renacida democracia,[39] y en el transcurso de su intensa actividad como estudioso que siguió a su breve temporada de compromiso político. A diferencia de los clásicos, los escritores modernos y contemporáneos no están clasificados en "orden cronológico", sino de acuerdo con el "orden objetivo" del momento en el cual Bobbio se acercó a ellos. Evitando la tendencia a las

[38] Para el tema de Bobbio, Marx y el marxismo, véase la palabra "Marxismo" en el indice analítico de la *Bibliografia degli scritti di Norberto Bobbio, op. cit.*

[39] N. Bobbio, *Tra due Repubbliche, Alle origini della democrazia italiana con una nota storica di Tommaso Greco*, Roma, Donzelli, 1986. Sobre la concepción de la democracia del filósofo turinés, véase P. Meaglia, *Bobbio e la democrazia. Le regole del gioco*, San Domenico di Fiesole, Cultura della Pace, 1994.

"racionalizaciones póstumas", como suele ocurrir cuando se cuenta la propia historia intelectual, Bobbio no presentó a sus maestros ideales "como etapas de una iluminación progresiva y sucesiva", sino que limitó y especificó sintéticamente la parte en que cada uno de ellos había ejercido una influencia positiva en "distintos momentos" de su propia formación y con respecto a las "diferentes direcciones de sus estudios".[40]

Falta Marx en la lista, y no precisamente porque Bobbio no lo considere un clásico —como ya dije— sino por razones del todo diferentes. Reconociendo el hecho de que la lista de sus autores en el área de los clásicos era incompleta, Bobbio justificó haber excluido a Marx sobre la base de una doble motivación: "No estaba seguro de si debía incluir a Marx entre los clásicos, pero además esto hubiera destruido la hermosa simetría (me resultaba verdaderamente imposible encontrar un sexto entre los contemporáneos), y no me considero un marxólogo. Leí y releí las obras de Marx, sobre todo las históricas y filosóficas, pero no he estudiado a Marx como a los otros autores de la lista".[41]

No me convence la idea de que Bobbio realmente no haya podido encontrar al sexto autor contemporáneo que restableciera el equilibrio entre los dos grupos, roto con la inserción del nombre de Marx entre los clásicos. A mi parecer, entre los muchos puntos ideales de referencia sobre los cuales hubiera podido recaer su elección hay dos nombres posibles y destacados: Gramsci y Gobetti —y más Gobetti, uno de los fundadores del Partido de Acción, que Gramsci—, a cada uno de los cuales, por otra parte, el filósofo turinés dedicó un libro.[42] Durante el periodo de la reconstrucción Bobbio consideró a ambos como símbolos de las dos posibles direcciones a lo

[40] N. Bobbio, prefacio a *Norberto Bobbio: 50 anni di studi. Bibliografia degli scritti (1934-1983)*, al cuidado de Carlo Violi. Bibliografía de los escritos sobre Norberto Bobbio. Apéndice al cuidado de Bruno Maiorca, Milán, Franco Angeli, 1984, ahora con el título "Per una bibliografia", en N. Biobbio, *De senectute, op. cit.*, p. 86.

[41] N. Bobbio, "Congedo", en VV. AA., *Per una teoria generale della politica. Scritti dedicati a Norberto Bobbio,* al cuidado de Luigi de Bonanate y Michelangelo Bovero, Florencia, Passigli, 1986; ahora en N. Bobbio, *De senectute, op. cit.*, p. 99.

[42] N. Bobbio, *Italia fedele: Il mondo di Gobetti*, Florencia, Passigli, 1986; y *Saggi su Gramsci, op. cit.*

largo de las cuales, después del derrumbe del fascismo y su anticultura, hubiera podido tener lugar la renovación política y cultural italiana: "la dirección iluminista propia del liberalismo radical" y, como una alternativa a este tipo de renovación, "la dirección histórico-materialista, propia del neomarxismo"; o sea la revolución liberal y la comunista simbolizadas precisa y respectivamente por Gobetti y Gramsci.[43] A cincuenta años de distancia sabemos claramente la manera en que funcionaron las cosas: ni en la dirección simbolizada por Gobetti ni en la de Gramsci.

Hace poco Bobbio escribió "que la única cosa que creo haber entendido —lo cual no implica un gran esfuerzo— es que la historia es imprevisible por muchas razones que los historiadores conocen muy bien pero que no siempre tienen en cuenta". Además, considerando que sería conveniente que los historiadores compararan de vez en cuando las previsiones con los hechos verdaderamente ocurridos, observó, "De acuerdo con mi experiencia, y para mi mortificación, aplico a menudo esta comparación sobre mí mismo. Huelga decir que el resultado es casi siempre desastroso."[44]

El nombre de Marx agregado a la lista de los indicados en el área de los clásicos, sin la inclusión de otro autor contemporáneo, hubiera destruido sin lugar a dudas la "bella simetría" sabiamente construida por Bobbio entre los autores del primer y del segundo grupo. El discurso sobre Marx, complejo por muchas razones, no puede resolverse en Bobbio como un "problema de simetría", ni tampoco con las declaraciones a menudo repetidas por él de que no se consideraba marxista y ni siquiera marxólogo.

En efecto, el diálogo de Bobbio con Marx y los marxistas es "uno de los hilos más resistentes"[45] que, al desatarlo, demuestra un interés constante aunque esporádico a lo largo del lapso cronológico de casi medio siglo; desde los años inmediatamente posteriores a la liberación —cuando el marxismo,

[43] N. Bobbio, "Cultura vecchia e politica nuova" (1995), en *Politica e cultura, op. cit.*, p. 209.

[44] N. Bobbio, *De senectute, op. cit.*, pp. 47-48.

[45] N. Bobbio y P. Polito, "Dialogo su una vita di studi", en *Nuova Antologia, op. cit.*, p. 48.

después del ostracismo decretado por el fascismo, había vuelto a aparecer en el circuito cultural, provocando un debate político vivaz entre estudiosos de diversas extracciones y formaciones—, hasta el desplome del comunismo histórico y el final del "socialismo real".

El presente volumen recoge sólo una parte, publicada entre 1949 y 1993, de los artículos y ensayos fruto de los esporádicos encuentros entre Bobbio, Marx y el marxismo, desde el Prefacio a los *Manuscritos de 1844* hasta la "Invitación a releer a Marx" que es también, en orden cronológico, el último escrito de Bobbio sobre el tema.

Como no se trata de una recopilación completa de los escritos sobre Marx y el marxismo, resulta oportuno fijar de manera preliminar su alcance y límites para que el lector no busque lo que no puede encontrar. Se excluyen, como parte integrante de los volúmenes conocidos y fácilmente accesibles, todos los ensayos relacionados con el debate directo de Bobbio con la izquierda que tuvo lugar durante los años setenta sobre el tema específico del "marxismo y el Estado". De los artículos que componen el libro, el más relacionado con este debate es el escrito que nació a partir de una discusión desarrollada precisamente en esos años sobre la tesis de Althusser con respecto a la falta de una teoría del Estado en Marx.[46]

Esencialmente, con este libro me propuse recoger —para sustraerlos del olvido del tiempo al cual hubieran estado seguramente destinados— algunos escritos de Bobbio sobre Marx y el marxismo dispersos en diversas publicaciones, y por lo tanto no siempre fáciles de recuperar.

Los escritos se reagruparon en tres partes muy diferentes entre sí, no sólo con respecto a su contenido sino también en relación con el gradual y progresivo alejamiento de Bobbio del marxismo vivido como compromiso directo.[47]

[46] Entre todos los textos históricamente significativos que fueron omitidos el que más me hubiera gustado incluir en esta recopilación, y al que sin embargo tuve que renunciar, es el ensayo ya recordado de "Marx, lo Stato e i clasici". De hecho, cuando se proyectó esta recopilación el título del ensayo ya se encontraba en el índice de un volumen sobre "todo" Bobbio, al cuidado de Michelangelo Bovero, de próxima publicación por la casa editorial Einaudi.

[47] Para los años del "compromiso" véase N. Bobbio, *Profilo ideologico del Novecento*, Milán, Garzanti, 1990, pp. 193-207.

Con la derrota del fascismo y al asomarse apenas los partidos de izquierda a la escena política, el marxismo, que entre las dos guerras había sido una filosofía "subterránea", volvió a la luz del sol junto a las otras filosofías militantes del posfascismo: el existencialismo y el neopositivismo. Después del descrédito de las filosofías idealistas en las que se habían formado las generaciones que salieron adultas del fascismo, el marxismo como filosofía positiva no podía dejar de encontrar el favor de Bobbio, "filósofo militante",[48] muy involucrado en el debate político al que consideraba una obligación moral. En efecto, retomando y prolongando el motivo central del Iluminismo, el marxismo era rechazado por muchos jóvenes intelectuales que intentaban frenar el proceso de desarrollo del racionalismo moderno, contra quienes Bobbio tomó una posición muy clara:

> Quien hoy rechaza totalmente al marxismo como aberración, barbarie, secularización, debe saber que también debe rechazar, si no quiere renunciar a la propia coherencia, todo el pensamiento moderno [. . .] llamar bárbara, aberrante y secularizante a toda la ciencia moderna [. . .] es recorrer hacia atrás el camino transitado a lo largo de cuatro siglos para zambullirse otra vez en la Edad Media.[49]

En la respuesta a Roderigo de Castiglia en la que expresaba la convicción de que "si no hubiéramos aprendido del marxismo a ver la historia desde el punto de vista de los oprimidos, ganando así una nueva e inmensa perspectiva del mundo humano, no nos habríamos salvado", Bobbio ha destacado, al evocar su lejano y pasajero interés por el existencialismo, que sin el compromiso con el marxismo en la posguerra "o hubiéramos buscado refugio en la isla de la interioridad o nos hubiéramos puesto al servicio de viejos patrones"; y concluyó, aludiendo a la posibilidad de regeneración de la nueva clase política, con una profesión de fe ético-política: "Hemos dejado atrás el decadentismo que era la expresión ideológica de una clase en decadencia. Lo hemos abandonado porque tomamos parte en los trabajos y esperanzas de una nueva clase".[50]

[48] Que es el título del libro de E. Lanfranchi, *Un filosofo militante. Politica e cultura nel pensiero di Norberto Bobbio*, Turín, Bollati Boringhieri, 1989.

[49] N. Bobbio, "Invito al colloquio" (1951), en *Politica e cultura, op. cit.*, p. 26.

Los años de gran fervor posteriores a la liberación fueron para el marxismo de debate intenso y vivaz, pero también de confusión mental debida a la voracidad y el entusiasmo de las lecturas realizadas sin guía y sin mediación, además del frenesí por colmar el vacío de conocimientos creado por el fascismo "que nos había reducido a la abstinencia y al peligro de morir de inanición. Ahora corremos el riesgo de morir de indigestión", reveló Bobbio al recordar el debate filosófico de aquellos años.[51] Con la derrota del fascismo que no había dejado a las nuevas generaciones más alternativa que la apología y el silencio, cada quien se vio en la necesidad de asumir su propia responsabilidad frente al conflicto entre las dos diferentes y contrapuestas filosofías de la historia y la libertad: el liberalismo y el comunismo. Después de la restauración de la democracia el comunismo se convirtió en el principal antagonista del liberalismo, y el debate sobre la libertad se trasladó justamente "de la oposición al fascismo a la oposición al comunismo".[52]

Desde el resurgimiento del marxismo, además de ser el interlocutor de los comunistas, Bobbio contribuyó a su difusión mediante la traducción y presentación de los *Manuscritos de 1884,* a los que precedió también la traducción y presentación de los *Principios* de Feuerbach. Los textos con los que se abre y cierra la primera parte de este libro, dedicada al "debate sobre el marxismo", corresponden al comienzo de las dos obras publicadas en 1949 y 1946, respectivamente. Por qué Bobbio, que jamás fue marxista, consideró que tenía que traducir una obra de Marx entonces casi desconocida, como los *Manuscritos de 1844* (que entre otras cosas había sido traducida con anterioridad por Galvano della Volpe), obra que provocó proble-

[50] N. Bobbio, "Libertá e potere" (1955), *ibidem*, p. 281.

[51] N. Bobbio, "Bilancio di un convegno", en VV. AA., *La cultura filosofica italiana dal 1945 al 1980, nelle sue relazioni con gli altri campi del sapere*, Nápoles, Guida, 1982, p. 307.

[52] N. Bobbio, *Tra due Repubbliche, op. cit.*, p. 104.

mas interpretativos que dividieron radicalmente la cultura marxista y a los que no es ni siquiera oportuno aludir, por ser hasta tal punto "complejos, enredados y a menudo exclusivamente doctrinarios", es algo que explica Bobbio mismo al decir sobre los *Manuscritos de 1884* que "puede considerarse que entre los escritos de Marx son los que ofrecen mayores argumentos a la interpretación humanista del marxismo".[53] En la biografía intelectual del autor los *Manuscritos* representan, según Bobbio, el alejamiento de Marx tanto de Hegel como de Feuerbach y el acercamiento al materialismo histórico y a la filosofía de la praxis. Eugenio Garin resumió la interpretación de Bobbio en "un programa fragmentario útil especialmente para entender el nexo —y la distancia— de Marx con respecto a Hegel".[54]

Sin embargo no hay que olvidar —y es el propio Bobbio quien se encarga de recordarlo— que en los mismos años en que experimentó la fascinación por Marx también se sintió hechizado por la obra política de Hobbes, de cuyo *De cive* presentó en 1948 la primera traducción integral. Lo que atrajo a Bobbio en ambos casos fue la "postura realista, desprejuiciada, desencantada, aunque no indiferente, ante la crueldad de la historia, ante la dureza de las condiciones objetivas que los hombres deben enfrentar para sobrevivir, ante la necesaria crueldad de los remedios para no sucumbir". Pero en el caso de Marx la fascinación "por la fuerza de su crítica de las cosas se atenuó hasta convertirse a veces en una especie de aversión insuperable hacia la intolerancia, la manera despectiva, azotadora y feroz de la que el autor de la *Ideología alemana* y *La Sagrada Familia*, con su fiel amigo Engels, dio tantas pruebas en la crítica a los hombres".[55]

La presencia de Bobbio en el debate sobre el marxismo como nueva forma de filosofía está documentada en el ensayo sobre "La filosofia di Marx", que nació de su intervención en la larga y estancada discusión entre Augusto Del Noce y Felice Balbo, a la que además consideraba "como uno de los momentos más dramáticos de la autoconciencia del nuevo intelectual frente al apocalipsis".[56] Aunque para ambos pensadores católicos el marxismo constituye un giro decisivo en la historia del pensamiento moderno, hay una diferencia; para Del Noce la filosofía de Marx es una actividad que transforma la realidad, se identifica con la realidad política del comunismo y por lo tanto representa la trascendencia de la filosofía en la política. Para Balbo, en cambio, la importancia de la filosofía de Marx reside en el descubrimiento de la "razón científica", en ser no una concepción del mundo sino una ciencia. La actualidad de Marx —hecho decisivo en la historia del pensamiento moderno— está ligada para ambos a la crisis de la filosofía racionalista. De aquí surge la preocupación de Bobbio, quien defendió en discusiones con Balbo la tradición racionalista crítica del pensamiento moderno y cuya conclusión no es en manera alguna Hegel. Deshaciendo en una alternativa el nudo implícito en la tesis de su interlocutor, Bobbio concluyó que, o "cae la figura de un Hegel como cierre del pensamiento moderno", o "se vacía la representación de un Marx hecho decisivo en la historia de la filosofía".[57]

Ya desde estos primeros escritos, y sobre todo a partir del ensayo recién mencionado, se destaca el contraste —que se volverá cada vez más profundo— entre la filosofía de Marx, heredera del racionalismo absoluto de Hegel, y el neoempirismo, al que Bobbio se había acercado para profundizarlo y no abandonarlo jamás apenas terminada la guerra, y ya curado de la borrachera idealista y de su paso fugaz por el existencialismo.[58]

El ensayo sobre el estalinismo, que apareció en 1956 a manera de comentario sobre la primera gran crisis del comunismo, la cual también tuvo lugar en Italia después del famoso

[53] N. Bobbio, "Umanesimo di Rodolfo Mondolfo" (1977), en *Maestri e compagni*, Florencia, Passigli, 1984, p. 80.
[54] E. Garin, *La cultura italiana tra '800 e '900*, Bari, Laterza, 1962, p. 310.
[55] N. Bobbio, "Marxismo e socialismo", *op. cit.*, pp. 61-62.

[56] N. Bobbio, *Profilo ideologico del Novecento, op. cit.*, p. 203.
[57] La principal discusión sobre la filosofía o no filosofía de Marx desarrollada en la *Rivista di Filosofia* se recoge en F. Balbo, *Opere 1945-1946*, Turín, Boringhieri, 1966, pp. 223-299, y en el Apéndice se encuentra la intervención de Del Noce, pp. 951-969, y la de Bobbio, pp. 975-985. La cita de Bobbio está en las pp. 971-972.
[58] Para un balance del emprirismo, véanse las *Atti del XXVI Congresso Nazionale di Filosofia;* I, *Le relazioni*, II, *Le comunicazioni*, Roma, SFI, 1973-1974, que contienen también dos escritos de Bobbio, en las pp. 11-32 y 315-324, respectivamente.

discurso de Jruschov en el XX Congreso del PCUS, marca el final del marxismo vivido por Bobbio como compromiso directo. El argumento del ensayo, sugerido por una frase de Claude Roy, y a la cual se refiere tanto en el texto de 1956 como en su comentario en 1987, indujo a Bobbio a analizar la cuestión de la tiranía, un tema clásico de la filosofía política a partir de Platón. En la época de su publicación dicho ensayo recibió dos críticas autorizadas: la de Franco Fortini y la de Valentino Gerratana, uno de los habituales interlocutores marxistas de Bobbio. En el comentario Bobbio reanudó el ensayo sobre el estalinismo retomando incluso amplias partes del texto (que omití en esta reimpresión pero de las que doy cuenta en las notas) y contestó a las críticas de entonces, críticas que, presumiblemente, le hicieron perder las ganas de discutir con los comunistas. Éstos, a su juicio, reconocían superficialmente los errores de Stalin pero se negaban a llegar hasta el fondo de su análisis teórico. Junto con el comentario, que se encuentra en el apéndice, el ensayo sobre el estalinismo cierra la parte del libro dedicada al "debate sobre el marxismo".

Los escritos que conforman la segunda parte, llamada el "marxismo teórico", tuvieron origen en conferencias y congresos y son obra, no ya del "filósofo militante", sino del estudioso. Esto no quiere decir que durante esos años se haya interrumpido el debate de Bobbio en pro y en contra de los marxistas; de hecho, en los años setenta se desarrolló la ya mencionada discusión sobre el "marxismo y el Estado" por medio de una serie de escritos que no se incluyen en esta obra y de los cuales ya se ha hablado. Los escritos teóricos de la segunda parte cubren los años de 1958 a 1981, durante los cuales los intereses prevalecientes de Bobbio, por lo demás, fueron la filosofía del derecho en sentido técnico y la docencia universitaria. El método que usó en la composición de estos escritos es el que se emplea normalmente en el estudio de los clásicos y es, en consecuencia, común tanto a los escritos sobre Marx como a los de Gramsci, a quienes Bobbio buscó "más bien para comprender algunos aspectos de su pensamiento que para encontrar una guía ideal".[59] En efecto, Bobbio trató a ambos autores en estudios aproximadamente contemporáneos y más o menos con el mismo método: "la descomposición y recomposición del texto" con el que había realizado "la lectura de algunos clásicos como Hobbes y Hegel. Más para entender y, presumible y presuntuosamente, hacer entender que juzgar."[60]

[59] N. Bobbio y P. Polito, *Dialogo su una vita di studi, op. cit.*, p. 49.

Un ejemplo de aplicación es el método que se adoptó en el ensayo sobre la dialéctica en Marx con el cual comienza la segunda parte y que a su vez se relaciona con el ensayo de la misma época sobre la dialéctica en Gramsci,[61] "del cual fue al mismo tiempo punto de partida y confirmación".[62] Ninguno de los dos pasó inadvertido por la cultura marxista. Por ejemplo, Nicola Badaloni los sometió a análisis en *Marxismo come storicismo*,[63] al que Bobbio dedicó el artículo sobre marxismo crítico incluido en la tercera parte de este libro. Entre el marxismo como "historicismo" y el marxismo como "ciencia" (que dividió a la cultura marxista italiana y dio lugar al conocido debate entre filósofos en 1962),[64] el análisis sobre la dialéctica de Marx realizado por Bobbio, "un estudioso que siempre mantuvo abierto el diálogo con la cultura marxista", se considera justamente como un "intento de mediación".[65]

Un ensayo que en gran medida se aparta del esquema general de los estudios del marxismo de los marxistas es el de "Relaciones internacionales y marxismo" en el cual, según Bobbio, aparecen con mayor evidencia la unilateralidad y parcialidad de la filosofía de la historia y de la filosofía política propias del marxismo teórico. De particular importancia es también el otro trabajo sobre "Marxismo y ciencias sociales",

[60] N. Bobbio, *Saggi su Gramsci, op. cit.*, p. 9.

[61] N. Bobbio, "Gramsci e la dialettica (1958)", en *ibidem*, pp. 25-37.

[62] N. Bobbio, *Da Hobbes a Marx, op. cit.*, p. 6.

[63] N. Badaloni, *Marxismo come storicismo*, Milán, Feltrinelli, 1962, pp. 108-134.

[64] Los textos más importantes de la discusión fueron recogidos por F. Cassano, *Marxismo e filosofia in Italia (1958-1970)*, Bari, De Donato, 1973.

[65] G. Lissa, "Il marxismo italiano fra scienza e filosofia", en VV. AA., *La cultura filosofica italiana dal 1945 al 1980, op. cit.*, pp. 219-220. Sobre la dialéctica en Marx, también en relación con el ensayo de Bobbio, véase M. Dal Pra, *La dialettica in Marx*, Bari, Laterza, 1965.

cuyo origen se debe a un congreso llevado a cabo en Catania en diciembre de 1972 por iniciativa de Franco Leonardi y dedicado a un encuentro entre sociólogos, economistas e historiadores marxistas y no marxistas. Fue una reunión que, por el modo en que se recibió al marxismo en la cultura italiana de la posguerra, según destacó polémicamente Pietro Rossi, "tuvo poco eco mientras las diatribas filosóficas entre los seguidores de Banfi, della Volpe y Gramsci ocupaban las páginas de las revistas y también de los periódicos".[66]

Con respecto al tema de la relación entre marxismo y ciencias sociales, Bobbio distinguió cuatro niveles de análisis —epistemológico, ontológico, metodológico e ideológico— cuya existencia verificó en el campo científico de la ciencia política a través del análisis de las obras de un marxista, Nico Poulantzas, y del no marxista Gabriel Almond, en quienes mostró los rasgos antitéticos distintivos con respecto a la concepción general de la ciencia, la teoría general de la sociedad, y por lo tanto del Estado, los criterios del método aplicado y la ideología que los inspiró.

El otro ensayo sobre "Marx y la teoría del derecho" nació como introducción a una mesa redonda sobre Sociedad y Derecho en Marx, que se llevó a cabo en octubre de 1978 con motivo del XII Congreso Nacional de la Sociedad Italiana de Filosofía Jurídica y Política. A la presentación de Bobbio le siguió un comentario de Renato Treves, "Marx y la sociología del derecho" y las conclusiones de Bobbio, "Marx y la teoría sociológica del derecho", con las cuales dio respuesta a las objeciones suscitadas durante el curso de la discusión: la teoría del derecho en Marx y las teorías del derecho contemporáneo son demasiado heterogéneas para poder compararlas con resultados positivos. Marx no tenía ninguna intención de elaborar una teoría del derecho; hay una teoría del derecho en Marx pero se identifica con la teoría de la justicia, si bien a partir de sus escritos políticos e históricos es posible extraer, aunque no en forma elaborada —porque no existe en la inmensa obra de Marx una teoría de las formas de gobierno—, una teoría verdadera y propiamente dicha del Estado, completa y articulada en todas sus partes.[67] Justamente a "Marx y el Estado" está dedicado el ensayo que cierra la segunda parte del libro.[68]

[66] P. Rossi, *Il marxismo*, Bari, Laterza, 1996, p. x.

En la teoría marxista del Estado se distinguen dos momentos: el *negativo*, relacionado con la polémica de Marx contra Hegel (crítica filosófica) en contra de la ideología del Estado burgués (crítica ideológica) y contra el Estado representativo (crítica política e histórica). El *positivo*, en cambio, cuyas características esenciales se pueden deducir por medio de tres relaciones esenciales: sociedad civil-Estado, Estado-clases sociales, Estado-fuerza. Para Marx el Estado no es el reino de la razón sino el de la fuerza; no es la salida del estado de naturaleza como en la tradición jusnaturalista desde Hobbes hasta Hegel, sino más bien su continuación. La salida del estado de naturaleza coincide en Marx con el fin del Estado, con su extinción. Para Marx el Estado siempre es una dictadura, por lo que no importa el *cómo* se gobierna, al tiempo que crece la importancia del problema de *quién* gobierna (burguesía o proletariado).[69]

La tercera y última parte del libro, dedicada a los "discursos críticos", reagrupa algunos brotes polémicos, casi todos ocasionados por choques personales o por lecturas de libros recién publicados. Algunos de estos discursos críticos se ocupan de temas específicos: la relación del marxismo con la fenomenología, el "marxismo y la cuestión criminal" o el problema de la "extinción del Estado" en la teoría marxista, este último nacido a partir de una discusión con Danilo Zolo. La discusión sobre este tema, promovida por Ricardo Guastini a propósito del libro de Zolo, *La teoria comunista dell'estinzione dello Stato*, entonces recién publicado, siguió con la respuesta

[67] Véase al respecto el capítulo dedicado a Marx en N. Bobbio, *La teoría de las formas de gobierno en la historia del pensamiento político*, Fondo de Cultura Económica, México, 1994.

[68] Presentado originalmente como la voz "Marxismo" en el *Dizionario di politica*, en realidad el ensayo está dedicado a la reconstrucción de la teoría del Estado en Marx. En consecuencia, y con base en su contenido, modifiqué el título.

[69] Véase N. Bobbio y M. Bovero, *Società e Stato nella filosofia politica moderna. Modello giusnaturalistico e modello hegelo-marxiano*, Milán, Il Saggiatore, 1979.

del autor y con la intervención de Bobbio; luego vino la réplica de Zolo y finalmente terminó con una nota crítica de Domenico Corradini titulada "La marxología no basta".[70]

El hilo conductor que mantiene unido, según mi parecer, los escritos restantes comprendidos en esta parte del libro, es el tema de la "crisis del marxismo", asunto recurrente en las discusiones de Bobbio con los marxistas, por lo menos a partir del ensayo de 1973 sobre "Democrazia socialista?" que inaugura la serie de los escritos de *Quale socialismo?* En efecto, se vuelve a proponer el tema de la "crisis del marxismo" a propósito de Althusser, quien en noviembre de 1977 había denunciado algunas "lagunas" del marxismo y en primer lugar la falta de una teoría marxista del Estado; en la discusión con Constanzo Preve, originada a raíz de la lectura de un libro del estudioso marxista y desarrollada a través de la respuesta de este último y la contrarrespuesta de Bobbio, y en el último ensayo, presentado inicialmente como introducción a un seminario sobre el tema de Releer a Marx Después del Diluvio.

De manera muy significativa la introducción de Bobbio se llama "Invito a rileggere Marx" ["Invitación a releer a Marx"] y puede interpretarse como una síntesis apropiada del recorrido realizado por el filósofo turinés a través de la obra de Marx e iniciado aproximadamente cincuenta años antes. Se puede leer allí que desde principios de siglo el marxismo atravesó cuatro grandes crisis, pero la más grave, según Bobbio, es la actual, que ya no es un defecto de "pronóstico", lo que implicaría un mentís por parte de la realidad, sino la "comprobación" de un hecho real, muy real, que no queda más remedio que aceptar como es: el dramático desplome del primer intento de realizar, en nombre de Marx, una sociedad comunista. Pero nadie puede afirmar con certeza si esta vez, a diferencia de las anteriores, se trata de la última crisis, la definitiva, más allá de la cual Marx estaría destinado a ser considerado como "un perro muerto".

Retomando otra vez el juicio sobre "lo que está vigente y lo que está muerto", Bobbio se dirigió al ilustre economista y

[70] Véase "Un dibattito sul problema dell'estinzione dello Stato nella teoria marxista", en *Prassi e Teoria*, I, núm. 3, 1975, pp. 347-388.

amigo Paolo Sylos Labini, quien había participado en un debate en *Il Ponte* alrededor del tema "Carlo Marx: é tempo di un bilancio" ["Karl Marx: Es hora de hacer un balance"], y le preguntó si no consideraba que incluso prescindiendo del Marx sociólogo, histórico y filosófico había que tener en cuenta por lo menos dos tesis fundamentales del Marx economista: "*a)* la primacía del poder económico sobre el político; *b)* el pronóstico de que a través del mercado todo puede convertirse en mercancía, de aquí el paso inevitable a la sociedad de la mercantilización universal".[71] Sylos Labini le contestó que sólo en parte estaba de acuerdo con la primera tesis, aun reconociendo que en la época de Marx había tenido un "efecto perturbador". En cambio declaró estar completamente de acuerdo con la cuestión de la mercantilización universal si bien dudando de la sinceridad de las afirmaciones de Marx y condenando —pero el argumento no es pertinente— el fetiche exasperado de las mercancías en la Unión Soviética.[72]

Mientras Sylos Labini, de manera amistosa, parecía reprocharle a Bobbio su marxismo no del todo renegado, Pasquale Serra sostuvo que a partir de *Quale socialismo?* había cambiado "radicalmente" el paradigma de *Política y cultura,* al mismo tiempo que modificaba su juicio sobre Marx y Gramsci mostrando un debilitamiento de su interés por el marxismo en general, con lo que contribuía a la liquidación del marxismo en el debate político italiano.[73]

Juzgue el lector. Mi propósito es facilitar el acceso a los diversos escritos aparecidos en el prolongado lapso de cincuenta años que se encuentran diseminados en las revistas más diversas, en actas de congresos y en recopilaciones ocasionales no siempre recuperables, porque considero que todavía pueden contribuir de manera útil al debate sobre el tema siempre actual de Marx y el marxismo.

CARLO VIOLI

[71] N. Bobbio, "Invito a rileggere Marx", en *Teoria Politica,* IX, núm. 2, 1993, p. 6.

[72] P. Sylos Labini, *Carlo Marx: é tempo di un bilancio,* Bari, Laterza, pp. 17-19.

[73] P. Serra, *Il secolo che oscilla. Gli slittamenti progressivi della cultura politica italiana,* Milán, Data News, 1995, pp. 53-100.

NI CON MARX
NI CONTRA MARX

PRIMERA PARTE
EL DEBATE SOBRE EL MARXISMO

I. PREFACIO A KARL MARX, "MANUSCRITOS ECONÓMICO-FILOSÓFICOS DE 1884"*

LOS ESCRITOS que componen la obra fragmentaria de Marx fueron publicados íntegra y críticamente por primera vez por Adoratskij con el título de *Oekonomisch-philosophische Manuskripte aus dem Jahre 1844 (Zur Kritik der Nationalökonomie, mit einem Schlusskapitel über die Hegelsche Philosophie)*, en la *Karl Marx Friedrich Engels Historisch-Kritische Gesamtausgabe*. Los escribió cuando tenía 26 años, entre marzo y septiembre de 1844, durante su estancia en París, adonde había llegado a fines de octubre de 1843 en compañía de su esposa Jenny von Westphalen (con quien se había casado pocos meses antes, el 13 de junio de 1843), para participar en la organización y publicación de los *Deutsch-französische Jahrbüche* [*Anales Francoalemanes*], dirigidos por Arnold Ruge. Después de la supresión de la *Rheinische Zeitung für Politik, Handel und Gewerbe* [*Gaceta Renana de Política, Industria y Comercio*], en marzo de 1843, estos anales debían representar un nuevo intento del joven hegelianismo —que en realidad también fue el último— por exponer como grupo una dirección crítica propia de la cultura y la sociedad de su tiempo. La empresa fracasó al inicio de marzo de 1844, después del primer número que, entre otros, contenía dos artículos de Marx: "La crítica de la filosofía del derecho de Hegel. Introducción" y "La cuestión judía". Independientemente del fracaso de la revista, la estancia de Marx en París se prolongó hasta febrero de 1845 y figura en su biografía como un intervalo muy importante, porque durante su transcurso profundizó y precisó su propia orientación comunista a la que había llegado pocos meses antes a partir del radicalismo democrático, y que por primera vez había profesado públicamente en los dos artículos de los anales recién mencionados.

* "Prefazione a Karl Marx", *Manoscritti economico-filosofici del 1844*, prefacio y traducción de Norberto Bobbio, Turín, Giulo Einaudi, 1949; 2a. ed., 1968, pp. VII-XVI.

Marx realizó esta obra de profundización y determinación sumergiéndose por entero en el estudio de los economistas ingleses y franceses (Say, Smith, Ricardo, Mill, Chevalier, etc.) y en la lectura de libros de historia de la Revolución francesa, mientras profundizaba la concepción materialista de la historia, ya fuera frecuentando asiduamente las asociaciones comunistas de los artesanos franceses y alemanes en París (aunque no compartía sus ideas admiraba la espontánea osadía revolucionaria y la genuina solidaridad de su espíritu), ya acercándose a los socialistas teóricos franceses, especialmente Proudhon, con quien mantuvo frecuentes y prolongadas discusiones, o bien en el encuentro decisivo que sostuvo a fines de agosto de 1844 con Engels, cuyos escritos no sólo había leído con interés, sino que le sirvieron además como inspiración para escribir el ensayo recién publicado en los anales, *Umrisse zu einer Kritik der National-ökonomie* [*Esbozo de una crítica de la economía política*].

El primer contacto con Engels, que había tenido lugar en Colonia en octubre de 1842, fue insignificante, breve y además poco cordial. Pero este nuevo encuentro parisino de diez días resultó para ambos muy estimulante y definitivo, a tal punto que muchos años después Engels escribió en la introducción a las *Enthüllungen über dez Kommunistenprozess in Köln* [*Revelaciones sobre el proceso de los comunistas en Colonia*]: "Cuando visité a Marx en París en el verano de 1844 estuvimos totalmente de acuerdo en todos los campos de la teoría, y desde ese momento se inició nuestro trabajo común".

Los *Manuscritos* guardan huellas importantes de las experiencias culturales y humanas de la estancia parisina, sobre todo de lecturas, y muy especialmente las de los economistas. Los fragmentos que tratan de algunos conceptos económicos se componen en buena medida de amplios extractos de obras de economistas (véanse los primeros tres sobre el salario, el interés del capital, la renta inmobiliaria y las páginas dedicadas a la división del trabajo). Además está el texto sobre el dinero,[1] el cual se desarrolla como comentario de dos citas de autores clásicos (Goethe y Shakespeare), y no resulta del todo

[1] K. Marx, *Manoscritti economico-filosofici del 1844, op. cit.*, pp. 151-157.

improbable que haya sido sugerido por el ensayo homónimo, *Ueber das Geldwesen* [*La naturaleza del dinero*] del joven hegeliano y comunista Moses Hess, al cual se cita con respeto en el Prefacio[2] y en otro lugar.[3] Bastante menos evidente es la influencia de las lecturas sobre la Revolución francesa, ya que la única referencia directa es al diario de Camille Desmoulins: "Révolutions de France et de Brabant", pero que en cambio será fuerte en la siguiente obra, *La Sagrada Familia*.[4] También se observa la experiencia obtenida a través del contacto con las organizaciones artesanales; hay una descripción de las reuniones de los obreros socialistas franceses que es muy citada por los biógrafos de Marx, demasiado vívida para no ser el reflejo de una impresión directa.[5] Y después está la crítica del comunismo burdo y material[6] que, movido por la envidia —no es más que una máscara de la avidez de ganancias—, en vez de resolverse en la supresión de la propiedad privada es en realidad su generalización y consumación. Se puede considerar que Marx, hablando de este comunismo primitivo, tenía en mente los enunciados políticos oídos en las reuniones de artesanos y obreros, como por ejemplo las de la Barrière du Trône y la calle de Vincennes, lugares que visitaba con frecuencia. El más citado entre los socialistas franceses es Proudhon, cuyas teorías demuestra Marx querer comparar con la propia crítica de la economía, donde expone y refuta en varios lugares la teoría de la igualdad de los salarios;[7] critica también algunas tesis menores,[8] mientras que otros teóricos del socialismo, como Saint-Simon, Fourier, Cabet y Owen, sólo se mencionan de pasada.[9]

El objetivo que Marx se había fijado al componer las diversas partes que conforman los manuscritos que sobreviven y que pueden dar a primera vista la impresión de constituir un material no organizado, se deduce a partir del fragmento re-

[2] *Ibidem*, p. 4.
[3] *Ibidem*, p. 117.
[4] *Ibidem*, p. 94.
[5] *Ibidem*, p. 137.
[6] *Ibidem*, pp. 107-110.
[7] *Ibidem*, pp. 20, 84, 136.
[8] *Ibidem*, pp. 107, 140, 143.
[9] *Ibidem*, pp. 96, 107, 108, 111, 112.

manente del prefacio. Se encuentra ahora al comienzo del volumen y lo escribió no antes de agosto de 1844, cuando gran parte de los restantes manuscritos ya estaba terminada. Aquí Marx hace un esbozo muy amplio de su futuro trabajo, del cual lo que estaba escribiendo debía constituir la primera parte. Se trata de la primera obra de gran envergadura y compromiso teórico del joven Marx, quien después de la tesis profesional, y en esos dos años de actividad literaria, sólo escribió poesías y artículos en diarios y revistas, además del comentario a la filosofía del derecho de Hegel que, por otra parte, había quedado inconcluso e inédito. El esbozo general comprendía una crítica de la economía del derecho, de la moral, de la política, etc., para exponerse en ensayos separados, así como un trabajo de conjunto que debía funcionar como compendio polémico para publicarse al final y de manera independiente; además, este compendio debía mostrar los nexos entre los ensayos anteriores y la diferencia entre el método crítico allí seguido y el especulativo. El trabajo emprendido en la primavera de 1844, y del cual los fragmentos aquí traducidos son todo lo que queda, debía ser la primera parte del esbozo general, o sea la crítica de la economía política. Obsérvese que el capítulo central, y quizás el menos incompleto y más elaborado, es el del trabajo enajenado.[10] Aquí Marx pone al desnudo la incapacidad en que se encuentra la economía política para explicar la propiedad privada, y demuestra que ésta no es sino el efecto del trabajo enajenado, de la misma manera que los dioses en su origen no son la causa sino el efecto de la imaginación humana; en consecuencia, la emancipación de la sociedad de la propiedad privada se tendrá que expresar en la forma política de la emancipación de los obreros. Es importante que la primera parte del vasto programa realizado por Marx sea precisamente la *crítica de la economía política,* porque indica desde el principio mismo cuál iba a ser, después de los estudios filosóficos juveniles, su principal interés científico, que lo conduciría, a través de desarrollos sucesivos, hasta la obra mayor. Aunque unos meses más tarde (el 1 de febrero de 1845) firmó un contrato con el

[10] *Ibidem,* pp. 69-86.

editor C. W. Leske de Darmstadt para la publicación de un escrito titulado *Critica de la política y de la economía política,* no hay duda de que en la ejecución del diseño original no llegó más allá del esbozo de la crítica a la economía política. A lo sumo se puede considerar que para una crítica de la política había pensado utilizar parte del material y sobre todo las ideas recogidas en el comentario a la filosofía del derecho de Hegel, escrito en los meses inmediatamente anteriores a su estancia en París.

Para trazar este vasto programa de obras, Marx fue inducido, según sus propias declaraciones, por dos exigencias metodológicas que se le habían presentado mientras elaboraba la introducción a la crítica de la filosofía del derecho de Hegel, publicada en los anales. Era la primera que no se debía exponer la crítica de una determinada materia como el derecho, la política, la economía, en la forma de una crítica de la filosofía del derecho, la política o la economía, porque esta confusión podía engendrar lentitud en el desarrollo y oscuridad en la exposición. La segunda era que, debido a la amplitud de la materia, la crítica de la economía debía examinarse independientemente de la de la política, la de la política de la de la moral, y demás, reservando para un ensayo final la visión conjunta y la toma de posición contra la filosofía especulativa, o sea la justificación metodológica. Esto no implica que Marx hubiera renunciado a ver el nexo entre la crítica de una determinada materia y la crítica metodológica, sino que sencillamente consideraba incorrecto presentar la crítica de una sola materia a propósito de la crítica metodológica. Tan es así que ya en esta primera parte de su trabajo, bien lejos de descuidar la crítica de la filosofía especulativa, la juzga "absolutamente necesaria", a pesar de colocarla al final del ensayo a manera de conclusión justificativa del procedimiento crítico adoptado.

Teóricamente estos *Manuscritos* representan sobre todo el conocimiento crítico alcanzado sobre el vicio de origen de la filosofía hegeliana: la abstracción como producto del uso de la dialéctica especulativa o idealista, la cual, en cuanto movimiento de la conciencia consigo misma, viene a dar al proceso de la historia una expresión *"abstracta, lógica, especulativa*

[. . .] que no es todavía la historia real del hombre".[11] Este conocimiento crítico lleva a Marx a diferenciarse resueltamente de todos aquellos que no habían captado este vicio de origen por falta de inteligencia filosófica y continuaban moviéndose en el ámbito del hegelianismo a pesar de creer que se encontraban fuera. Estos "teólogos críticos" son Bruno Bauer y sus compañeros, a quienes Marx se dirigirá después amplia y expresamente en *La Sagrada Familia*. Al respecto, además de la justificación teórica del nuevo antihegelianismo, estas páginas señalan la separación definitiva del joven hegelianismo de Bauer, a quien se había acercado Marx en el periodo que siguió a la graduación, y con quien, por otra parte, ya desde fines de 1842 había roto toda relación personal. En segundo lugar, estos *Manuscritos* contienen el primer intento de dar una definición teóricamente fundada del comunismo: "la *verdadera* resolución del antagonismo entre la existencia y la esencia, la objetivación y la autoafirmación, la libertad y la necesidad, el individuo y la especie".[12] En otras palabras, la identificación alcanzada entre humanismo y naturalismo. Por debajo de esta definición del comunismo se revelan las líneas de una verdadera y propia *Weltanschauung*, a la que se podría dar el nombre de "humanismo social", y donde la sociedad constituye el término de la mediación entre el hombre y la naturaleza (y entre hombre y hombre): "La *sociedad* es la unión esencial que se alcanza en la propia realización del hombre con la naturaleza, la verdadera resurrección de la naturaleza, el naturalismo realizado del hombre y el humanismo realizado de la naturaleza".[13]

La influencia de Feuerbach tanto en la parte crítica como en la positiva es evidente y, por otra parte, se entrevé muchas veces. En marzo de 1843 Feuerbach publicó las *Tesis provisionales para una reforma de la filosofía* y poco después los *Principios de la filosofía del porvenir* (la *Esencia del cristianismo*, la obra que según Engels ejerció "una acción liberadora", fue de 1841). Más que a una crítica a la filosofía de Feuerbach, Marx aspira, en éste su primer trabajo de gran alcance, a un desa-

[11] *Ibidem*, p. 162.
[12] *Ibidem*, p. 111.
[13] *Ibidem*, p. 113.

rrollo, una profundización, una ampliación de los descubrimientos de Feuerbach, o por lo menos no está todavía totalmente consciente de los elementos de crítica contenidos en ese desarrollo, profundización y ampliación, y los hará explícitos más tarde (las once *Tesis sobre Feuerbach* son de 1845). Considera que Feuerbach es "quien verdaderamente superó la vieja filosofía",[14] dice que es "el único que se encuentra en una relación *seria*, en una relación *crítica* con la dialéctica de Hegel",[15] además sostiene que sólo con él "se inicia la crítica *positiva*, humanista y naturalista", y que únicamente sus escritos, después de los de Hegel, contienen "una revolución teórica efectiva".[16] Marx resume la gran contribución de Feuerbach en tres puntos: *a)* la crítica de la filosofía como una religión reducida a conceptos; *b)* la creación del verdadero materialismo y de la ciencia positiva mediante la elevación de la relación social del hombre con el hombre como principio fundamental de la teoría; *c)* la sustitución de la positividad hegeliana, mediata, que resulta del proceso dialéctico y se identifica con la negación de la negación, por la positividad sensible, inmediata, fundada solamente sobre sí misma. Es fácil entender la enorme importancia que estos tres puntos adquieren a los ojos de Marx si se considera que el tercero le ofrece el tema conductor para la crítica a la dialéctica hegeliana, o sea para liberarse definitivamente de Hegel; el segundo constituye, por así decirlo, la tesis inicial de su humanismo social, y el primero lo pone sobre la vía que conduce a la filosofía de la *praxis*, que a su vez es el camino que posteriormente lo llevará —más que a ningún otro— lejos de Feuerbach.[17] Además de lo anterior, recoge, desde la primera gran obra de Feuerbach, la *Esencia del cristianismo*, la interpretación y el desarrollo dados por este autor al principio hegeliano de la alienación humana, y lo extiende de la religión a la vida social, del mundo de allá al mundo de aquí, de la conciencia religiosa al trabajo humano. Por otra parte, justamen-

[14] *Ibidem*, p. 161.
[15] *Ibidem*, p. 160.
[16] *Ibidem*, p. 5.
[17] Véanse las *Tesi su Feuerbach*, en especial 1, 2, 5, 8, 9 y 11, en el apéndice de F. Engels, *Ludovico Feuerbach e il punto d'approdo della filosofia classica tedesca*, Moscú, Ediciones en Lenguas Extranjeras, 1947.

te al profundizar este descubrimiento, Marx da un gran paso adelante: la alienación económica o social no es una forma de alienación junto a la religiosa, sino que es la alienación que está por debajo de cualquier otra y sin la cual no se puede explicar teóricamente la alienación religiosa. En consecuencia, sólo la supresión de la alienación económica, esto es, la apropiación del hombre práctico, social, conducirá a la supresión de la alienación religiosa, que es también la apropiación del hombre teórico. Éste es el tema de la cuarta *Tesis*. Pero ya desde estos escritos el principio se expresa con claridad: "la enajenación religiosa como tal tiene lugar solamente en la esfera *de la conciencia*, en la interioridad humana. En cambio, la enajenación económica es la alienación de la *vida real* y *su supresión abarca ambos lados*".

Que la profundización del pensamiento de Feuerbach —profundización que se transformó paso a paso en una toma de posición crítica y en una superación—, se debiera a los intereses y a las experiencias políticas, sociales y económicas de Marx, aquellos intereses y experiencias que sobre todo en el periodo parisino fueron particularmente vivos e intensos, es un aspecto demasiado conocido y también demasiado visible en estos escritos como para que todavía haya que detenerse a considerarlo. Sólo es importante destacar que en estos *Manuscritos* —precisamente en la dirección de la profundización, la crítica y la superación de Feuerbach— destacan dos tesis entre los demás descubrimientos más conocidos de Marx, que se encuentran ya afirmadas y formuladas con la máxima claridad. La del materialismo histórico: "La religión, la familia, el Estado, el derecho, la moral, la ciencia, el arte, etc., son sólo modos *particulares* de producción y caen bajo la misma ley universal".[18] Y la tesis de la filosofía de la *praxis:* "Se ve cómo la solución de las oposiciones *teóricas* sólo es posible de manera práctica, únicamente a través de la energía práctica del hombre, y cómo esta solución no es tan sólo un deber del conocimiento, sino también un deber *real* de la vida, que la filosofía no podía cumplir porque entendía este deber exclusivamente como un deber teórico".[19]

[18] *Ibidem*, p. 112. Las cursivas son mías.
[19] *Ibidem*, p. 120.

Es importante subrayar la claridad de estas formulaciones porque nos permite fijar el lugar que estos *Manuscritos* ocupan en la biografía espiritual de Marx, como testimonio de que ya había terminado el periodo de maduración y a la vez empezado también el de madurez. Para ese entonces, el joven Marx tenía un conocimiento claro de su separación de Hegel; había abandonado al joven hegelianismo; estimulado y promovido el camino de la crítica filosófica del pensamiento de Feuerbach; dejado a un lado de manera definitiva al radicalismo democrático; también había aceptado, fuese como Hess o como Engels, el comunismo; estaba inmerso en un "infinito mar de libros" de economía, historia y política; se consumía en el trabajo "hasta sentirse mal" y consideraba que ya había llegado el momento de poner orden en el cúmulo de ideas nuevas que se agolpaban en su mente, de delinear su *Weltanschauung* e iniciar un trabajo constructivo en el campo de la crítica filosófica, histórica, económica y política. Se repliega sobre sí mismo y escribe esta secuencia de ensayos, lamentablemente fragmentaria, inorgánica y formalmente no acabada, con un programa general apenas esbozado, pero con una extraordinaria riqueza de ideas y fecundidad de desarrollos, inventivo y polémico, incisivo y lacerante. Pero en ellos, y a partir de la crítica de la economía y la filosofía, comienza a tomar cuerpo y figura una teoría terminada de la sociedad y de la historia.

II. APÉNDICE. ADVERTENCIA A LUDWIG FEUERBACH, "PRINCIPIOS DE LA FILOSOFÍA DEL PORVENIR"*

DESPUÉS de la crisis del positivismo, nuestro siglo ha recorrido con la fidelidad de un colegial diligente y mediocre el camino de la gran filosofía europea del siglo pasado. Despojado a fines de la primera Guerra Mundial del optimismo idealista, hizo suya y revivió, con una participación inmediata y profunda, la crisis filosófica y religiosa de las corrientes poshegelianas. Kierkegaard dio origen al existencialismo moderno. No es de extrañar que hoy, en este mismo camino y en esta misma atmósfera de recorrido histórico, el pensamiento contemporáneo se tope con aquel pensador que quizá de manera más aguda representa la disolución de la filosofía hegeliana y la transición entre el idealismo ya concluido y el positivismo victorioso: Ludwig Feuerbach. En efecto, si se tuviera que expresar cuál es la necesidad más acuciante, no digo solamente de la filosofía, sino de la cultura, de toda la cultura —política, literatura, arte y ciencia— de nuestros días, que aflora en las manifestaciones más comunes de nuestra vida espiritual, desde las páginas más nobles de los clérigos a las frases convencionales de los retóricos y predicadores, quizás en los artículos de los periodistas y los testimonios del hombre común, se podría hablar del regreso al hombre, considerado no ya como el ser abstracto de los iluministas, ni como el ser de la especie de los positivistas, sino en la complejidad y concreción de su naturaleza, en sus necesidades e ideologías, su perversidad y su pasión por la justicia, donde esta espera y el esfuerzo por alcanzar la redención social y religiosa, cualquiera

* "Avvertenza a Ludwig Feuerbach", *Principi della filosofia dell'avvenire*, al cuidado de Norberto Bobbio, Turín, Giulio Einaudi, 1946 (Bcf, 2), 1948, pp. VII-XI.

La *Avvertenza*, con el título de "Ludovico Feuerbach", también fue publicada en *Università*, Padua II, núm. 3-4, 1 de marzo de 1946, p. 3.

que sea, es lo que pone el sello al hacer y al pensar de nuestro tiempo.

El problema del hombre está en el centro del pensamiento de Feuerbach. "La verdadera filosofía consiste —escribe— en no hacer ya libros sino hombres." Todo el recorrido histórico de la filosofía le parece, consciente o inconscientemente, una teología; vale decir, una transferencia o una alienación de la esencia del hombre en la esencia de Dios; por lo tanto, como una privación o mistificación del hombre. También la filosofía de Hegel, la más grandiosa y congruente de todas las filosofías tradicionales, y a la cual Feuerbach se acercó durante sus años formativos con el entusiasmo del discípulo ferviente, presenta con energía casi sediciosa su defensa contra las acusaciones de los adversarios y las interpretaciones equivocadas de las almas despavoridas, y es, ella misma, una inmensa teología; más bien, y precisamente por el vigor lógico que la anima, la teología más verdadera y coherente es la teología racionalista, la cual representa la certidumbre y la culminación del pensamiento teológico. Feuerbach reconoce que después de Hegel se cierra el camino del pensamiento teológico. El pensamiento humano, al cual sólo la final y más gigantesca teorización del error, perpetrado durante tantos siglos, de llevar al hombre fuera del hombre, le abrió los ojos ante la imposibilidad de recorrer el camino del pensamiento teologizante, tiene el deber de cambiar de rumbo de manera despreجuiciada y radical. El ser del hombre, a quien la filosofía de los teólogos y la teología de los filósofos ha alejado del hombre y transferido a Dios, por primera vez en la historia del pensamiento, debe ser llevado nuevamente al hombre. "La nueva filosofía es la resolución completa, absoluta y coherente de la teología en la antropología."[1] Esta nueva filosofía que Feuerbach lanza con arrogancia como un grito de guerra en el ambiente crítico y discrepante, agitado por las pasiones políticas contrapuestas de los jóvenes hegelianos, tiene el deber de hacer del hombre el objeto universal y supremo de la filosofía. La antropología será la nueva ciencia universal.

Es el tiempo en que también Kierkegaard, rompiendo la

[1] L. Feuerbach, *Principi della filosofia dell'avvenire*, *op. cit.*, p. 136.

corteza del sistema hegeliano, trataba de recuperar al ser concreto del hombre. Pero lo hallaba en una experiencia de pecado y redención, de culpa y expiación, de donde el hombre surgía desnudo y cubierto de llagas como un titán derrotado en su aislamiento del mundo y de los otros hombres, en su soledad desolada y amenazante, sólo llena de la voz de Dios. El hombre de Feuerbach es otro; su existencia no es la que se revela a partir de la comunicación con Dios, sino la que se configura a través de la vida social y la comunicación con los otros hombres. El vientre donde se fecunda es el de la *necesidad*, el acto esencial de su humanidad es el *amor* entre sus iguales. Sólo el ser que tiene necesidades, dice Feuerbach, es un ser necesario; una existencia sin necesidades es una existencia superflua. Por otra parte, el ser que no es amado ni puede ser amado, no es. El amor es el principio del ser y, por ende, de la verdad y la realidad. Donde no hay amor no hay verdad. Sólo quien ama algo es algo. No ser nada y no amar nada son lo mismo. Entre estos dos polos, el de la necesidad que la hace surgir y el del amor que la realiza, corre, según Feuerbach, la existencia humana. A partir del ser individual de Kierkegaard, cortadas las ligaduras que lo unen a Dios, nacerá el ser para la muerte de Heidegger, el protagonista más genuino del existencialismo. Y del hombre concreto de Feuerbach, cuando logre liberarse al ser de la necesidad de la vergüenza, incluyendo la teológica del amor universal, nacerá el "heredero de la filosofía clásica alemana": el proletariado de Marx.

Elevada por el concepto de necesidad, diluida en el principio del amor, la filosofía de Feuerbach es el producto típico de un compromiso espiritual. Ubicada históricamente entre la crisis del romanticismo y el nacimiento del positivismo, recibe del segundo una admiración reverente hacia la ciencia natural, una falta de prejuicio incluso en el tono frente al modo idealista común de concebir la realidad, una voluntad aguda y cruda por el derrumbe de los valores tradicionales, acompañada por el acre placer de provocar el escándalo, una neta aspiración antiespeculativa, una supina e ingenua aceptación de la realidad de los sentidos. Sin embargo, y desde un principio, desarrolla una repugnancia invencible por llegar verdaderamente al fondo del problema concreto, la tendencia a un sentimentalismo un poco fácil que para resolver el punto lo torna oscuro y confuso, el gusto por cubrir la desnudez del acto positivo con la aproximación del sentimiento. El principio de la nueva filosofía es un sensualismo decidido y afirmado con fuerza: los sentidos son la realidad y, en consecuencia, la base de toda filosofía. "Lo real en su realidad o lo real en cuanto real, es lo real en la medida en que es objeto de los sentidos, y por lo tanto, de lo que es sensible [. . .] Sólo un ser sensible es un ser verdadero, un ser real."[2] Pero esta sensualidad que se afirma a veces en la aspereza paradójica de alguna frase, de forma irritante e hiperbólica trasciende de manera imprevista en cuanto el espíritu de lo paradójico dormita en un misticismo blando. El sentido está junto al sentimiento y el sentimiento es amor: "el ser es un misterio de la intuición, de la sensación, del amor". Y he aquí que el intercambio entre sentido y amor con respecto al problema del ser del hombre se ha cumplido. Cuando Feuerbach dice: "Sólo en la sensación, sólo en el amor, el ser individual, o sea esta persona, esta cosa, tiene un valor absoluto, lo finito se vuelve infinito", la sensación, se entiende, es la pantalla, y el amor es el objeto real.[3] Esta filosofía del sentido absoluto se convierte por medio de un juego de prestidigitación en una filosofía del amor. Igual al amor del hombre por el hombre, el amor humanizado es el término último del pensamiento de Feuerbach. Incluso su crítica religiosa, el vuelco del cristianismo en la antropología, termina con una afirmación o, mejor, con un himno al amor. El amor a Dios es sustituido en esta filosofía por el amor al hombre. Pero de esta manera, precisamente, lo que había de absoluto en la filosofía especulativa se traslada al ser humano.

Será, por lo tanto, lícito llegar a la conclusión de que Feuerbach, movido por el asalto de la religión tradicional considerada como una *antropología de Dios*, llega a dar a su pensamiento la configuración de una *teología del hombre*. Inflamado por el propósito de operar la superación del pensamiento tradicional, da un vuelco: si la filosofía especulativa de Hegel no es

[2] *Ibidem*, p. 118.
[3] *Ibidem*, p. 120.

una filosofía genuina sino una teología totalmente explicada, la antropología de Feuerbach es, por pleno derecho, una teología al revés. Empujado finalmente a filosofar por el deseo de reformar la filosofía tradicional, todavía queda encerrado en el espíritu de la filosofía que quiere reformar, como sucedió con la otra Reforma, que fue una reforma del cristianismo llevada a cabo en el nombre y el espíritu del cristianismo. Por otra parte, y con respecto a esta Reforma, no intentó disimular en diversas ocasiones su simpatía espiritual hacia el pensamiento de Lutero. En uno de sus más fervientes escritos del periodo de la madurez (*La esencia de la fe según Lutero*, de 1844) casi requirió una justificación de sus propias ideas. Es claro que tiene razón Windelband en uno de los juicios más agudos que se hayan hecho sobre Feuerbach, cuando dice:

> En algún sentido, toda su naturaleza genuinamente alemana puede recordar muchísimo a Lutero. Es la misma y potente originalidad, la misma burda ingenuidad, el mismo humorismo pendenciero y no demasiado delicado, el mismo espíritu de verdad, empujado hasta la testarudez y sin miramientos.

En resumen, la filosofía de Feuerbach no fue, como él había preconizado, la filosofía del porvenir, fue simplemente una filosofía de transición. Friedrich Engels, en su conocido ensayo, *Ludwig Feuerbach y el fin de la filosofía clásica alemana*, dijo sobre él que fue la mayor guía espiritual de su generación: "se quedó a medio camino también como filósofo; de la mitad para abajo, materialista, de la mitad para arriba, idealista".[4] Aún hoy muchos creen haber dado el salto que les permite salir del idealismo; sin embargo todavía no han logrado reconocer el sendero donde cayeron y siguen inciertos con respecto al camino que deben recorrer. Pretenden ser marxistas y a lo sumo son jóvenes hegelianos. Se profesan como materialistas y, en cambio, son románticos. Para ellos, y digamos que también para nosotros, que salimos del silencio y de la aridez del desierto, Feuerbach es un espejo en el cual podemos encontrar reproducidas, si bien con una fidelidad a veces caricaturesca, nuestras propias semblanzas espirituales.

[4] F. Engels, *Ludovico Feuerbach e il punto d'approdo della filosofia classica tedesca*, Moscú, Ediciones en Lenguas Extranjeras, 1947, p. 39.

III. LA FILOSOFÍA ANTES DE MARX*

EN EL SEGUNDO de sus artículos dedicados a la *Filosofia dopo Marx*[1] Felice Balbo reconoce que las conclusiones que había alcanzado en el primero[2] "son tan nuevas y, diría, tan inesperadas para quien se haya formado según la mentalidad de la filosofía moderna y contemporánea, que pueden parecer, por muchos motivos, francamente arbitrarias".[3] Por cierto, yo estoy entre quienes se formaron "según la mentalidad de la filosofía tradicional moderna y contemporánea", que consideran que algunas de esas tesis son "inesperadas" y, si bien no precisamente arbitrarias, por lo menos discutibles. Quisiera hacer aquí al amigo Balbo al menos una de las objeciones sobre la cual él, con esas palabras, demuestra que no desconoce su existencia, pero que, hasta el momento, no se ha detenido a formular con mayor precisión. Lo cual me permitirá fijar, por último y con mayor severidad de lenguaje, un punto de desacuerdo que recorre —y no a partir de hoy— nuestras frecuentes y no por ello menos largas conversaciones, que constituyen un coloquio ininterrumpido y todavía vigente sobre el valor de la filosofía en la cultura y la sociedad contemporánea.

En consecuencia, Balbo afirma que "Marx es un hecho *decisivo* de la historia de la filosofía",[4] y la manera en que demuestra esta afirmación se puede reducir, si no me equivoco, a un razonamiento compuesto por las siguientes cuatro proposiciones fundamentales: *1)* de manera radical, Marx lleva a cabo la disolución del racionalismo absoluto de Hegel; *2)* el

* *La filosofia prima di Marx*, en *Rivista di Filosofia*, XLI, núm. 1, enero-marzo de 1950, pp. 85-88. Reimpreso en el apéndice a Felipe Balbo, *Opere 1945-1964*, Turín, Boringhieri, 1966, pp. 970-974.

[1] *Rivista di Filosofia*, XI, núm. 3, julio-septiembre de 1949, pp. 245-272.

[2] *Filosofia dopo Marx, Rivista di Filosofia*, núm. 1, enero-marzo de 1949, pp. 27-37.

[3] *Ibidem*, p. 245.

[4] *Ibidem*, p. 27.

racionalismo absoluto de Hegel representa la conclusión de toda la filosofía racionalista; *3)* la filosofía racionalista comprende en sí misma toda la evolución del pensamiento anterior a Hegel; *4)* por ende, Marx, al efectuar el vuelco del racionalismo hegeliano, lleva a cabo la disolución de todo el racionalismo o sea de toda la filosofía moderna. Esta conclusión tiene una clara importancia para Balbo; significa que *después de Marx* ya no se puede filosofar en la dirección de la filosofía del racionalismo, vale decir en la dirección de aquella que comúnmente se llama la esencia del "pensamiento moderno", donde se justifica *el regreso* a la filosofía del ser. Pero resulta claro de cualquier modo que la conclusión, es decir, la cuarta proposición, es verdadera si son verdaderas las tres proposiciones precedentes. Mas ¿son verdaderas estas proposiciones? He aquí la cuestión.

Me propongo examinar brevemente la validez de las proposiciones *sub 1*, *sub 2* y *sub 3*. Y por lo tanto me pregunto, comenzando a partir de la última: ¿es cierto que el racionalismo incluye en sí mismo toda la filosofía anterior a Hegel (I)? ¿Es verdad que Hegel cierra la filosofía del racionalismo (II)? ¿Es cierto que Marx lleva a cabo el vuelco de la filosofía hegeliana (III)?

I. Para afirmar que el racionalismo compendia toda la filosofía anterior a Marx, hace falta eliminar al empirismo de la historia de la filosofía moderna. Esta supresión se puede realizar de dos maneras: o resolviendo el empirismo en el racionalismo como una de las formas en las cuales se ha manifestado el racionalismo moderno, o negando directamente que se trate de una filosofía (ésta es, en esencia, la opinión que sostiene Hegel).

No me parece que resulte claro cuál de las dos alternativas es la que defiende Balbo; a veces diría que tiende hacia una, otras, hacia la otra. Más que proponer una objeción sobre este punto, lo cual implicaría una discusión demasiado amplia, es necesario quizás ocuparse de hacer una aclaración. Por lo tanto, me limito a observar que, si se incluye la historia del empirismo en la del racionalismo, entendidos uno y otro como expresiones del pensamiento moderno, se torna forzoso aceptar un común denominador, y éste no puede ser otro que la instancia *metodológica*, la cual se cierra con el racionalismo propiamente dicho en una metafísica (racionalismo metafísico o absoluto) y queda en cambio continuamente abierta en el empirismo, con respecto a una *crítica* que conduce desde Locke hasta Kant. Pero, si se presenta el problema en estos términos, resulta que se puede decir (y veremos en el segundo punto en qué medida se puede decir) que con Hegel concluye el racionalismo absoluto, pero no se puede sostener sin una especificación ulterior que con Hegel concluye *también* el racionalismo crítico.

Si también se acepta la segunda alternativa, o sea, que el empirismo está fuera de la historia del pensamiento filosófico, porque se encuentra totalmente en el ámbito del discurso científico, se corre el riesgo de tener que llegar a la conclusión de que el descubrimiento de la razón científica que Balbo atribuye a Marx tenga que anticiparlo algunos siglos y, justamente por este motivo, Marx en realidad ya no representaría un cambio decisivo en la historia de la filosofía, al no haber hecho más que recobrar o proseguir la dirección señalada por el empirismo.

En otras palabras, o se acepta la primera alternativa, y entonces caería la figura de Hegel como el final del pensamiento moderno, o se acepta la segunda, y entonces se vacía la representación de un Marx como hecho decisivo de la historia de la filosofía.

II. Para poder afirmar que la filosofía de Hegel es la conclusión del racionalismo es necesario cerrar los ojos ante dos hechos: sobre todo, como ya se dijo, que junto con el racionalismo metafísico hay un racionalismo crítico *(a)*; y, en segundo lugar, que no todo el pensamiento de Hegel se deriva del racionalismo *(b)*.

a) El Iluminismo nace del racionalismo crítico, del cual ya se ha hablado. Entonces, sólo con la condición de demostrar que Hegel concluye la filosofía del Iluminismo se puede decir que Hegel cierra el pensamiento moderno. Ahora bien, o la filosofía del Iluminismo representa un racionalismo infinitamente abierto por ser crítico, o bien la filosofía de Hegel es un racionalismo cerrado por ser absoluto (y por lo tanto sin posibilidad de desarrollo a menos que se dé por medio de un

vuelco). Se podría objetar que Hegel concluye con el Iluminismo porque *cierra* el racionalismo *abierto* de aquél. Pero la apertura indefinida, ¿no era acaso el recurso necesario para que el racionalismo crítico y, por lo tanto, ateo, se transformara en racionalismo absoluto o teologizado? En consecuencia, al cerrarlo, Hegel no lo *concluye* sino que lo *niega*.

Con esto no se quiere decir que el Iluminismo no haya conocido también sistemas cerrados. Se dice que estos sistemas cerrados son la expresión del atropello operado por la metafísica sobre la crítica, lo cual podría demostrar dos cosas: que el racionalismo no esperó a Hegel para cerrarse, sino que, con mayor o menor conocimiento, lo hizo de una vez y por sí mismo. Que el sistema cerrado de Hegel no es una conclusión ni, por lo tanto, una novedad en la historia del pensamiento, sino simplemente un episodio, aunque se trate del episodio más radical (más escandaloso para un racionalista crítico) de la prepotencia, para usar un término muy querido por Balbo, de la ilusión metafisista.

b) Con respecto a los elementos de derivación no racionalista que se encuentran presentes en el pensamiento de Hegel, y después de la crítica más moderna que avanzó sobre las huellas de Dilthey ante el descubrimiento del joven Hegel (a pesar de las objeciones de Lukács), hay que recordar que la eliminación del componente teológico-místico del pensamiento de Hegel constituye una empresa difícil, por no decir desesperada. Toda la filosofía de Hegel está dominada por una *concepción escatológica* de la historia, mientras que el pensamiento moderno se caracteriza por la indiferencia frente al problema escatológico o bien directamente por una concepción antiescatológica (como el progreso indefinido). Lo que hay de moderno (en contraposición a lo medieval) en Hegel es el haber traspuesto el *fin último* del otro mundo a este mundo. En consecuencia, a la filosofía de Hegel se la definió justamente como una *teología al revés*, mientras que el pensamiento moderno anterior a Hegel o *no es teología* o es *teología racional*, o sea, un saber acerca de Dios donde el punto de vista de Dios no se confunde con el punto de vista del hombre, mientras que en Hegel el discurso sobre Dios coincide perfectamente con el discurso sobre el hombre y su historia.

Desde esta perspectiva se percibe que la postura de Hegel, más que concluir el pensamiento moderno en lo que se refiere a las concepciones escatológicas cristianas y precristianas, omite un aspecto característico de ese pensamiento, que es el no escatológico. Por ello, desde este punto de vista, constituye la antítesis del pensamiento moderno. No quiere decir que la filosofía de Hegel sea, en su totalidad, su negación, sino simplemente que lo es en cuanto visión escatológica de la historia, en la medida en que es esa teologización de la historia humana la que Balbo considera como el cumplimiento consiguiente y coherente del pensamiento moderno.

III. Para afirmar que Marx disolvió la filosofía de Hegel y que de esa manera descubrió la razón científica, habría que demostrar que con Marx desaparecieron todos los vestigios de visiones escatológicas. ¿Es posible llevar a cabo una demostración de este tipo?

A este respecto hace falta arreglárselas con el *vuelco* operado por Marx con respecto a Hegel. Yo considero que Marx da vueltas el *punto de vista* desde el cual el filósofo, reflexionando sobre la historia, debe observar al hombre; mientras que para Hegel la historia es la historia del *hombre teórico* que se realiza en el *saber absoluto*, o sea en la creación del hombre teórico total, para Marx es la historia del hombre práctico total que se realiza en la *sociedad absoluta* (el comunismo). Esto es, con la fundación del hombre práctico total se explica el paso de la filosofía a la revolución, aunque no creo que se pueda llegar a hablar, como lo hace Del Noce, de una disolución de la filosofía *en* la revolución. Pero de Hegel Marx acepta la visión del origen teológico de la historia, ya sea que se trate de la historia del hombre teórico, ya de la historia del hombre práctico, que se mueve según un cierto ritmo prestablecido y se resuelve en los dos movimientos, el de la enajenación (caída) y el de la apropiación (redención). Vale decir que Marx, como Hegel, prescribe a la historia un fin y un final absolutos que hay que llevar a cabo en este mundo. En los *Manuscritos* Marx dice que el comunismo es la "solución del enigma de la historia y es consciente de ser esta solución".[5] Lo

[5] K. Marx, *Manoscritti economico-filosofici del 1844*, Prefacio y traducción de Norberto Bobbio, Turín, Einaudi, 1949, p. 122.

cual, en lenguaje teológico, significa que los caminos de la providencia son misteriosos (la historia es un enigma); sin embargo, precisamente porque la historia es una historia providencial, habrá una solución (ya sea el comunismo o el reino de Dios en este mundo).

Que después Marx haya alcanzado su concepción de la historia, no ya a través de la reflexión sobre el movimiento dialéctico de las ideas, sino a través de la historia de la producción (a la que pudo tener acceso por medio de sus estudios de economía), no me parece un argumento decisivo en favor del vuelco total, desde el momento en que los resultados científicos de la economía de Marx (válidos por lo tanto en el ámbito de la razón científica) se erigen como explicación y justificación de la historia universal. En definitiva, y justamente por esto, se trata de una *economía mistificada*, lo cual, si acaso, podría ser la prueba de que Marx tuvo tan poco éxito en cuanto a desmitificar a Hegel que, por el contrario, esa economía que debía efectuar la desteologización de la filosofía de Hegel fue ella misma teologizada; precisamente debido a la falta del vuelco total.

En conclusión, existen buenas razones para afirmar: *1)* que el racionalismo absoluto no incluye todo el pensamiento moderno; *2)* que Hegel no representa la conclusión del racionalismo; *3)* que Marx no desmitificó a Hegel. Si estas razones son válidas, o incluso si una sola de estas razones es válida, ¿se puede todavía sostener que Marx constituye un hecho decisivo en la historia de la filosofía por haber puesto al revés la filosofía de Hegel, entendida como conclusión de aquel racionalismo en el que se compendiaría todo el pensamiento moderno?

Con lo anterior no pretendo negar que Marx sea un hecho decisivo en la historia de la filosofía. Digo solamente que quien quiera demostrarlo tendría que tomar otro camino, diferente del seguido por Balbo.

IV. MÁS SOBRE EL ESTALINISMO: ALGUNAS CUESTIONES TEÓRICAS*

1. "CUANDO la Revolución francesa concretó esta sociedad según la razón y este Estado según la razón —escribió Engels en una célebre página del *Antidühring*—, las nuevas instituciones, por más racionales que hayan sido en comparación con el estado de cosas precedentes, no resultaron, sin embargo, para nada racionales. El Estado según razón *se había esfumado completamente* [. . .] Para resumir, comparadas con las *pomposas promesas* de los iluministas, las instituciones sociales y políticas instauradas con el triunfo de la razón se revelaron como *caricaturas y amargas desilusiones*."[1] Me imagino que muchos comunistas, después de haber leído el informe de Jruschov, volvieron a pensar en aquella página. En último análisis el informe era la impugnación más despiadada de las ilusiones revolucionarias: el Estado según justicia "se había esfumado por completo" y, comparado con las "pomposas promesas" de los teóricos del marxismo, las instituciones sociales y políticas instauradas con el triunfo del materialismo dialéctico se revelaron como "caricaturas y amargas desilusiones". Los sucesos que tuvieron lugar con la Revolución francesa, desmintiendo las previsiones de los teóricos, habían puesto en crisis, según Engels, la teoría iluminista del Estado y del poder. Y los sucesos acaecidos con la muerte de Stalin, desmintiendo las previsiones de los teóricos marxistas, ¿pusieron en crisis la doctrina marxista del Estado y del poder?

* "Ancora dello stalinismo: alcune questioni di teoria", en *Nuovi Argomenti*, núm. 21-22, julio-octubre de 1956, pp. 1-30.

Respuesta a una encuesta sobre "Nove domande sullo stalinismo", promovida por la revista entre intelectuales y políticos de izquierda, después del discurso de Jruschov en el XX Congreso del PCUS. El ensayo se retoma y comenta parcialmente en el artículo sobre "Stalin y la crisis del marxismo", en esta recopilación.

[1] F. Engels, *Antidühring*, Roma, Rinascita, 1950, pp. 279-290. Las cursivas son mías.

Por mi parte considero que la crítica al "culto de la personalidad" promovida por los actuales dirigentes de la Unión Soviética ha ocasionado, además de los graves problemas políticos que ocuparon durante los últimos meses todos los periódicos, también graves problemas a la teoría del marxismo. Por lo general, y al menos en Italia, como era de esperarse, nos hemos detenido en los reflejos políticos del "cataclismo". Pero quizás ha llegado el momento de dirigir el discurso también hacia las consecuencias que tendrá — o que debería tener— la crisis, con respecto al marxismo doctrinario. En este artículo me ocupo especialmente de algunos problemas relacionados con la teoría del Estado.

Comienzo el análisis con un hecho que, entre las comprobaciones extraordinarias y reveladoras realizadas a propósito de aquellos sucesos, es justamente una de las más excepcionales y reveladoras: desde hace tiempo todos sabían que el régimen de Stalin era una dictadura personal o, según la terminología clásica de la teoría política, una tiranía; *todos menos los comunistas*. Los que sabían podían disentir sobre la manera de valorar históricamente la obra de Stalin. Sin embargo, había un acuerdo total en cuanto a considerar aquel régimen como una forma característica de tiranía, o sea, precisamente, como uno de los tipos de régimen que mejor había reconocido, descrito y discutido la teoría política desde la antigüedad (señal, por otra parte, de que en la evolución de las formas de convivencia civil no era, entre las posibles formas de gobierno, ni la más rara ni la más difícil de reconocer). Sólo los comunistas no lo sabían o, lo que es lo mismo, se obstinaban en no querer saberlo.

Esta comprobación induce a plantear una pregunta preliminar, a partir de la cual se desarrollan todas las demás: ¿por qué los comunistas no sabían lo que era —como normalmente se dice— del dominio público? Me parece que la respuesta se puede articular sobre estas dos proposiciones: *1)* en el ámbito del sistema comunista soviético *el principio de autoridad* fue válido hasta ahora, prevalentemente, como criterio de verdad; *2)* la autoridad en la que los depositarios e intérpretes de la doctrina se inspiraban *nunca había previsto*, en el periodo de la dictadura del proletariado, la aparición de la dictadura personal o tiranía.

2. Veamos el primer punto. El método de la autoridad se contrapone al método empírico. El criterio de verdad que le es propio puede caracterizarse de esta manera: con base en el principio de autoridad es verdadero: *1)* aquello que ha sido afirmado como verdadero por los fundadores de la doctrina; o bien, *2)* aquello que se puede obtener por obra de los intérpretes de la proposición contenida en la doctrina; o bien, *3)* aquello que se agrega en forma de interpretación extensiva o evolutiva, por obra de los continuadores autorizados de la doctrina. Un sistema doctrinal fundado en el principio de autoridad consiste fundamentalmente en tres tipos de afirmaciones: *1)* las contenidas en los textos originales; *2)* las que se obtienen de las primeras por medio de la interpretación; *3)* las que son propuestas por la persona o las personas legítimamente autorizadas (con base en los mismos principios de la doctrina) para desarrollar la doctrina en sucesivas integraciones. En sentido estricto, una doctrina puede constituirse sólo por los dos primeros tipos de afirmación. Pero sobrevive y dura en el tiempo sólo si genera al órgano autorizado que, con exclusión de cualquier otro, la desarrolle y adapte a las circunstancias modificadas. Quien esté familiarizado con el mundo jurídico conoce bastante bien este estado de cosas: un ordenamiento jurídico es un sistema de proposiciones cuya verdad sólo se funda en el principio de autoridad. En efecto, se dice que una norma es jurídicamente verdadera (o sea válida) si: *1)* la creó un legislador (un código, por ejemplo, equivale al texto originario de los fundadores de la doctrina); o bien, *2)* se obtiene a partir de las normas establecidas a través de los diversos expedientes de la interpretación jurídica (son las que se enuncian en los libros de los juristas); o si, *3)* la producen los órganos que tienen un poder legítimo para generar normas jurídicas nuevas (como sucede, por ejemplo, con los reglamentos o las órdenes emanadas por los órganos ejecutivos y por las sentencias emanadas por los órganos judiciales).

En el sistema doctrinario comunista, a medida que éste venía adquiriendo valor de instrumento de lucha, los textos de Marx y de Engels han ido tomando cada vez mayor importancia como fuentes de verdad, y el partido o, en su lugar, las

personas que lo dirigen y que fueron elegidas y reconocidas como sus representantes exclusivos y auténticos. Quiero decir que fueron desarrollando, constituyendo, reforzando y definiendo su fuerza directiva como el órgano autorizado para el desarrollo de la doctrina originaria. Es decir que se han venido desarrollando los aspectos más característicos de un sistema doctrinario fundado en el principio de autoridad. En cuanto al valor de las fuentes originales, es conveniente poner de nuevo al alcance del lector un conocido texto de Lenin según el cual

> La doctrina de Marx *es omnipotente porque es justa*. Es *completa y armónica*, y da a los hombres una conciencia integral del mundo, que no puede conciliarse con ninguna superstición, con ninguna reacción, con ninguna defensa de la opresión burguesa. El marxismo es el *sucesor legítimo de todo aquello de lo mejor que ha creado la humanidad durante el siglo XIX:* la filosofía clásica alemana, la economía política inglesa y el socialismo francés.[2]

Traten de imaginarse un contexto similar, principalmente las frases que destaqué, en boca de un físico que quiera indicar los méritos de Newton o de Einstein. Al punto nos damos cuenta del desatino. Pero si se transporta el mismo contexto a la boca de un fiel que recita su adhesión a la doctrina de la salvación de la cual es seguidor, no se le encontrará nada de raro. En cuanto a la importancia del partido, reproduzco otro fragmento de Lenin:

> Al educar al partido obrero, el marxismo educa una vanguardia del proletariado, capaz de tomar el poder y de conducir a todo el pueblo al socialismo, capaz de dirigir y de organizar el nuevo régimen, *de ser el maestro, el dirigente, la cabeza de todos los trabajadores.*[3]

Los libros doctrinarios soviéticos estuvieron hasta hace poco llenos de citas de los textos canónicos. Podría sorprenderse sólo quien no se diera cuenta de que el uso de las citas pertenece a la lógica de un sistema fundado en el principio de autoridad. A nadie le llama la atención que los juristas citen el código o las leyes de seguridad pública; en efecto, la mejor solución para el jurista no es la más justa, sino la que confirma un mayor número de textos legislativos. Donde se considera verdadero, no aquello que está empíricamente probado, sino aquello que es sostenido por los textos oficiales, el pasaje que confirma, ésta es la prueba decisiva. Para que una proposición pudiese considerarse verdadera en un libro de doctrina soviética, y por lo tanto ser acogida por el sistema, sería necesario que *1)* se encontrara una proposición idéntica o análoga en un texto de Marx o de Engels; *2)* se pudiera deducir por medio de los procedimientos usuales de la hermenéutica textual a partir de proposiciones contenidas en aquellos textos; *3)* fuera conforme a proposiciones afirmadas en los textos oficiales del partido (generalmente por sus dos jefes autorizados de la Revolución en adelante, Lenin y Stalin). Por ejemplo, hemos visto a lógicos y filósofos soviéticos pelearse a golpes de citas por la relación entre lógica formal y lógica dialéctica, sólo después de que Stalin abrió el fuego con las tesis sobre la lingüística; de igual manera, los juristas alimentan sus proverbiales controversias a golpes de artículos y acusaciones de lesa interpretación textual. Uno de los procedimientos más usados y más útiles en un sistema de esta naturaleza es la interpretación extensiva, como es sabido por todos quienes frecuentan a los autores de libros jurídicos: pues bien, cuando A. V. Venediktov quiere darnos una definición general de propiedad que sea válida para los sistemas jurídicos y se pregunta si tal definición es posible, no recurre ni a argumentos lógicos ni a criterios de oportunidad. Cita a Marx, que ha dado una definición general de producción, válida para todos los sistemas de producción, y se pregunta si "las consideraciones expresadas por Marx en la introducción a *Para una crítica de la economía política* con respecto a la definición general de la producción *pueden extenderse también* a la definición general del derecho de propiedad".[4] En el mundo jurídico el conjunto de

[2] "Tre fonti e tre parti integranti del marxismo" (1913), en *Opere scelte*, Moscú, Ediciones en Lenguas Extranjeras, 1949, I, p. 53. Las cursivas son mías.

[3] "Stato e rivoluzione" (1917) en *Opere scelte, op. cit.*, II, p. 174. Las cursivas son mías.

[4] A. V. Venediktov, *La proprietà socialista dello Stato*, Turín, Einaudi, 1953, p. 47. Las cursivas son mías.

los procedimientos que usan los juristas tradicionales ha sido tildado, por quienes hubieran querido contraponer procedimientos más desprejuiciados, de "método de la exégesis" (en Francia) o de "método dogmático" (en Alemania), y se lo contrapuso al método de la "libre investigación científica" o de la *"freie Rechtsfindung"*, vale decir, el método propio de los hombres de ciencia que no se dejan guiar por otro criterio de verdad que no sea el de la verificación empírica. Se puede decir, sin forzar la analogía, que en los escritores soviéticos del periodo del estalinismo prevaleció el método de la exégesis o dogmático sobre el de la libre investigación científica.

3. En un sistema que se basa en el principio de autoridad no se puede admitir algo como verdadero si no es aprobado por la autoridad primaria (constituyente) o secundaria (delegada). En consecuencia, aquello que no se conforma a lo establecido debe rechazarse. En ninguno de los textos de la doctrina estaba escrito que durante la época de la dictadura del proletariado iba a haber un periodo más o menos largo de tiranía, y ni siquiera que tal hecho fuera posible. Por lo tanto, con base en el criterio de la autoridad, quien afirmaba que Stalin era un tirano emitía una proposición falsa. No servía de nada oponer la experiencia. Para quienes adoptan como criterio de verdad el principio de autoridad la experiencia no es una prueba de la verdad, como no lo es la autoridad del más grande filósofo para los que hayan elegido la experiencia como el único criterio de verdad. Ambos criterios son tan diferentes que sucede a veces que una misma persona puede seguir uno en materia religiosa y el otro en materia científica, y que considere verdadero como creyente aquello que lo pondría rojo de vergüenza si lo sostuviera como verdadero en cuanto científico. Si a un comunista se le hubiera dicho que Stalin era un tirano respondía —tenía que responder— que la afirmación era falsa porque no era marxista (viéndolo bien no tenía otro argumento).

No se trataba de que los textos marxistas ignoraran la existencia de la dictadura personal como una de las posibles formas de gobierno. Basta pensar en los análisis históricos conocidos de Marx sobre Napoleón III y de Engels sobre Bismarck.

Pero esta forma de gobierno había sido considerada como una desgracia de la sociedad capitalista en un cierto periodo de su desarrollo, y como variante de la opresión de clase durante el predominio de la burguesía. Durante el periodo de la dictadura del proletariado había dictadura, sí, pero no en el sentido en que la tiranía es dictadura, sino en el sentido en que cada Estado en cuanto Estado es dictadura, o sea, aparato de coerción para el dominio de clase; en el sentido en que, según frecuentes declaraciones de Lenin, dictadura y democracia no son términos incompatibles. La confusión entre dictadura en general y dictadura personal y, en consecuencia, la contraposición entre dictadura y democracia, era para Lenin un concepto típicamente burgués:

> Desde el punto de vista burgués vulgar, la noción de dictadura y la noción de democracia se excluyen la una a la otra. Al no comprender la teoría de la lucha de clases [. . .] el burgués entiende por dictadura la abolición de todas las libertades y de todas las garantías de la democracia, el arbitrio generalizado, el abuso generalizado del poder en los intereses personales del dictador.[5]

Mientras la dictadura personal era la forma más ruidosa y abierta del Estado como aparato de coerción, la dictadura del proletariado, según Lenin, desde su nacimiento era, "si bien en forma todavía débil y embrionaria, un nuevo Estado", vale decir un Estado cuya novedad consistía en no ser ya "un Estado en el verdadero sentido de la palabra".

> Nuestro nuevo Estado *naciente* también es un Estado porque nosotros necesitamos divisiones de hombres armados [. . .] Pero nuestro nuevo Estado *naciente ya no es* un Estado en el sentido estricto de la palabra, porque en muchas partes de Rusia estas divisiones de hombres armados son la *masa misma*.[6]

La novedad (sobre la cual insisten Lenin y Stalin) de la dictadura del proletariado con respecto a cualquier otra forma

[5] "Due tattiche della socialdemocrazia nella rivoluzione democratica (1905), en *Opere scelte, op. cit.*, II, pp. 42-43.
[6] "I compiti del proletariato nella nostra rivoluzione" (1917), en *Opere scelte, op. cit.*, II, pp. 42-43.

precedente de Estado, consiste entre otras cosas en el hecho de que, como resultado del crecimiento de la base social (no ya la minoría que oprime a la mayoría, sino la mayoría que se libera de la opresión de la minoría) y de la coerción atenuada (según las esperanzas o ilusiones de los primeros años), cada vez se parecía menos a una dictadura personal, a la que los regímenes burgueses, a pesar de principios democráticos y liberales, a menudo se habían degradado de manera infame. El mismo Stalin, justo en los umbrales de la edad en que, según la nueva interpretación oficial del curso histórico de la Unión Soviética, hubiera comenzado sus gestas como déspota, aunque esbozando un concepto de la dictadura del proletariado más complejo y articulado que el de Lenin, sostenía que de los dos puñales atribuidos tradicionalmente al poder estatal, uno dirigido hacia los enemigos externos y el otro dirigido hacia los enemigos internos, sólo el segundo sobrevivía, ya que el primero podía envainarse nuevamente por haber disminuido el objetivo. "La función de la represión —afirma— fue sustituida por la función de la salvaguardia de la propiedad socialista de los ladrones y de los disipadores del patrimonio del pueblo." Y resumía su pensamiento así: "Como ven, ahora tenemos un Estado absolutamente nuevo, un Estado socialista que no tiene precedentes en la historia y que difiere de manera considerable por su forma y por su función del Estado socialista de la primera fase".[7]

Recapitulemos. La doctrina marxista es justa y por lo tanto omnipotente. Si con base en esta doctrina justa y omnipotente no se prevé la tiranía como una forma posible de gobierno durante la fase histórica de la dictadura del proletariado, quien no tiene otro criterio de verdad que la autoridad de la doctrina está obligado a concluir que la tiranía no es posible y, por lo tanto, que Stalin no fue un tirano. Ahora sucede en cambio que de la única manera en que un sistema fundado sobre el principio de autoridad reconoce las formulaciones de nuevas verdades como válidas, es decir, que sean pronunciadas por las personas autorizadas para integrar la doctrina, se

[7] *Questioni del leninismo,* Moscú, Ediciones en Lenguas Extranjeras, 1948, pp. 727-728.

ha afirmado abiertamente que era un tirano. ¿Cuál es la consecuencia? Que de ahora en adelante el comunista puede —y, en rigor, debe— decir que la tiranía ocurrió. Pero en el momento mismo en que afirma, junto con los intérpretes autorizados, que la tiranía tuvo lugar, desmiente la doctrina que había excluido la posibilidad de la tiranía. Por lo tanto, la doctrina no es ni omnipotente ni justa. Para defender la validez de una ley un científico tratará de negar los hechos que la contradigan. Cuando se rinda a la fuerza de los hechos tendrá que renunciar o modificar la ley. En otras palabras, cuando hay un contraste entre una afirmación de principio y la comprobación de un hecho, la alternativa es ésta: o se desmiente el hecho o se modifica el principio. Frente a la ley histórica enseñada por Marx y Engels, retomada por Lenin y Stalin, según la cual durante el periodo de la dictadura del proletariado el Estado se iba atenuando y, por lo tanto, se iba alejando cada vez más de las formas más violentas de los regímenes, entre las cuales se encontraba la dictadura personal, hasta el informe de Jruschov, los comunistas la habían desmentido. *Ahora, después del informe, desde el momento en que ya no pueden desmentir el hecho, deberían revisar o eliminar el principio.*

Como todos ven, el problema es grave: Jruschov no se limitó a revelar algunos hechos (y por lo tanto su función no puede considerarse simplemente como informativa), *sino que reveló algunos hechos que, según los principios, no podían suceder.* Me doy cuenta de que quienquiera que atisbe este problema no podrá dejar de plantear algunas cuestiones sobre la teoría del marxismo. Reuniré mis observaciones alrededor de dos puntos: *1)* sobre el significado que tiene el hecho mismo de la previsión faltante; *2)* sobre las razones de la previsión faltante.

4. Ya por sí misma, la previsión faltante de la tiranía durante el periodo de la dictadura del proletariado es indicio de una deficiencia de la doctrina. No hay que olvidar que el marxismo se consideró, o mejor dicho, fue puesto e impuesto por la doctrina oficial soviética, como la "ciencia de la sociedad", vale decir, como la doctrina que, habiendo descubierto las leyes del desarrollo de la sociedad, proporciona a quien la

sigue los instrumentos necesarios para hacer previsiones certeras sobre la conducta de los hombres. En los órganos autorizados del poder soviético y de los partidos comunistas se ha hecho valer constantemente la pretensión de que, a diferencia de la política burguesa, que avanzaba a tientas de aventura en aventura, a manera de diletante, la política comunista estaba siempre sobre la "línea" justa, y no podía no estarlo desde el momento en que su guía era la teoría marxista de la sociedad. Una de las grandes fuerzas de sugestión del marxismo fue que en el siglo que había alcanzado —por decirlo con Comte— el estadio científico, se le permitía presentarse con esa infalibilidad que se esperó durante largos siglos de la religión y que ahora se atribuía a la ciencia.

Siempre será posible objetar que cualquiera que realice investigaciones científicas puede fracasar en una previsión, sobre todo en el campo de las ciencias sociales. Las razones pueden ser múltiples (hipótesis aventuradas, errores materiales, recolección e interpretación insuficiente de datos, etc.), pero no interesa enumerarlas aquí. Ciertamente, una previsión equivocada no pone en crisis todo un campo del saber científico (por ejemplo, la sociología); a lo que pone en crisis es a un sistema doctrinal, o sea, a un conjunto ordenado de teorías elaboradas sobre algunas leyes científicas (o presuntamente científicas) fundamentales. Los descubrimientos de Galileo no pusieron en crisis la ciencia física (más bien la hicieron progresar), sino al sistema tolomeico. Pues bien, el marxismo, tal como se lo entendía en la Unión Soviética, no era una ciencia (en el sentido en que se dice que la sociología o la psicología son ciencias), sino un sistema doctrinal. Tanto es así que de un comunista no se dice que hace ciencia como de un físico, sino que tiene o posee la ciencia. Que el marxismo haya sido interpretado por algunos de los teóricos más acreditados, incluso de distintas tendencias, como método y no como sistema, no puede constituir una objeción. Aquí no se discuten las posibles interpretaciones del marxismo, sino que el marxismo se había convertido en la doctrina oficial soviética. Entonces, si el marxismo es un sistema doctrinal y no una ciencia, no un método, puede entrar en crisis a raíz de una previsión equivocada. De otra manera se podría objetar

que la tiranía, por depender de la virtud y los vicios de una personalidad excepcional, es un hecho difícil de predecir. Pero se puede responder que aquí no se le reprocha a la doctrina marxista el error de hecho de no haber previsto la tiranía, sino el error de principio, mucho más grave y comprometido, de haber afirmado que durante el periodo de la dictadura del proletariado *la tiranía era imposible*.

Una objeción aparentemente más fuerte puede provenir de la observación de que otras previsiones del marxismo no llegaron a corroborarse y el marxismo, como sistema, no ha muerto ni tampoco ha perdido prestigio como ciencia de la sociedad. Inmediatamente se recuerda la famosa previsión de Marx según la cual la revolución socialista iba a tener lugar en los países industriales más avanzados y que fue desmentida por la Revolución rusa. La objeción cae, sin embargo, cuando se considera la diferencia fundamental entre los dos hechos en cuestión: la Revolución rusa con respecto a la previsión de la revolución en los países más progresistas y la dictadura personal (o tiranía) con respecto a la previsión de la dictadura del proletariado (o democracia mil veces más democrática que las democracias burguesas) durante la formación de la sociedad socialista. El primero es un hecho que llamaremos positivo, esto es, una operación históricamente realizada, un hecho que debía verificarse por el desarrollo mismo del comunismo y, por lo tanto, *está bien* que se haya verificado. El segundo es un hecho negativo, o sea, es una operación fracasada en el sentido muy preciso de que a la dictadura personal se la considera ahora como un error histórico y una causa de errores, un hecho que no debería haber sucedido y, por lo tanto, que *está mal* que se haya dado. Ambos hechos desmintieron el sistema marxista precedente; pero, puesto que el sistema teórico marxista está en función del desarrollo del comunismo en el mundo, el primero lo desmintió haciéndolo progresar, el segundo lo desmintió haciéndolo retroceder. Yo elaboro una teoría sobre mi salud: voy a curarme sólo si sigo un tratamiento riguroso. Esta teoría puede desmentirse de dos maneras: por el hecho de que yo me cure siguiendo otro tratamiento, a lo mejor menos riguroso, o que yo me enferme más gravemente, a pesar de haber seguido el tratamiento previsto. Ambos casos desmienten la teoría, pero con respecto a mi salud, que

era el fin por el cual había elaborado la teoría, los resultados son antitéticos. En un caso el objetivo se alcanzó *a pesar* de la teoría, en el segundo no se alcanzó *por culpa* de la teoría. Es fácil ver en cuál de los dos casos se compromete en mayor grado el prestigio de la teoría.

Hay que agregar, finalmente, que el marxismo no es sólo un sistema científico sino también una praxis política, la cual hace coexistir su superioridad con el hecho de corresponder a una doctrina. Para un marxista la previsión no es, como puede serlo para un investigador desinteresado, una operación puramente intelectual y, al mismo tiempo, también una operación política: que la dictadura personal no haya sido prevista o, más bien, que se haya previsto como imposible, lo cual resultó en la grave consecuencia política de no haberla evitado. También a Pareto le apasionaba hacer previsiones, pero él era un científico y no era al mismo tiempo el jefe de un partido. Si los hombres hacían tonterías, era malo para quienes no habían creído en sus previsiones y peor para el mal profeta. Frente al error político, el marxista (malo por una serie de errores que duraron muchos años) no puede mostrarse tan tranquilo. Esto se aplica no sólo a la ciencia de la sociedad, el marxismo, sino también al órgano de actuación práctica de esta ciencia, el partido. Frente al error, a la serie de errores, o se equivocó la ciencia que no los previó e hizo que no se evitaran, o se equivocó el partido que los cometió y permitió que los cometieran. Posiblemente se equivocaron ambos. Regresando a la diferencia entre el mentís a la previsión de la ciencia marxista, operado por Lenin, y aquel debido a Stalin, obsérvese que el primero culpa a la teoría pero da la razón a la praxis, y justamente por la concepción marxista de la relación entre teoría y praxis sienta las bases de un desarrollo de la teoría. El segundo culpa a la teoría y es, en cuanto error o serie de errores, una praxis equivocada.

5. Veamos ahora, por parte del marxismo doctrinal, cuáles pueden haber sido las razones por las cuales no se previó la tiranía en la época de la dictadura del proletariado. En la discusión de este punto surgen algunos vicios característicos —quisiera decir atávicos— del pensamiento marxista, que la

crisis actual, poniéndolos al desnudo, podría tener que eliminar; esto traería como consecuencia facilitar el contacto de los comunistas con el movimiento científico contemporáneo, dificultado ahora, no sólo por los prejuicios políticos de ambas partes, sino también por algunos prejuicios teóricos de los primeros (que veían idealismo por todos lados, y donde había idealismo estaba absolutamente prohibido meterse).

Comienzo con la observación de que por el solo hecho de ser una doctrina revolucionaria, en el cuerpo del pensamiento marxista quedó una vena de *utopismo*. Como se observó en más de una ocasión, el pensamiento utópico y el pensamiento revolucionario están estrechamente relacionados: tienen en común una actitud positiva frente al futuro. El pesimismo histórico —los hombres siempre se mataron entre sí y siempre se matarán— es un lujo que sólo se pueden permitir los conservadores. Hobbes y De Maistre eran pesimistas con respecto a la naturaleza humana. Ciertamente Croce era optimista, pero no era para nada revolucionario. Pero, a diferencia de los revolucionarios que son pesimistas sobre el pasado y optimistas con respecto al futuro, él era un optimista crónico y, en consecuencia, igual que para el pesimista crónico, para él la historia no avanzaba a saltos, que es lo que cuenta para un pensamiento antirrevolucionario. Tan conectados están la utopía y el pensamiento revolucionario que se puede hablar legítimamente de una vena utópica en el pensamiento de Marx y de Lenin, sin por ello reducir los méritos del realismo histórico y político de ambos, del cual hasta conservadores como Pareto y Croce, que se vanagloriaban de ser realistas, se vieron obligados a aprender algo. Eran utópicos sólo por el hecho de ser revolucionarios; en efecto, su optimismo iba en una sola dirección. Pero en esa dirección, vale decir hacia la sociedad futura después de la revolución, eran de un optimismo desconcertante. Para ellos, después de la revolución, la historia humana iba a cambiar de naturaleza. Era como si las tormentas de la historia pasada —que sí las hubo—, y en las cuales ellos eran los únicos —así decían—, capaces de conocer y domar los vientos que las habían desencadenado, una vez alcanzado el puerto de la sociedad socialista esas tormentas estuviesen destinadas a aquietarse para siempre, excepto que

iban a seguir arreciando pero para restringirse poco a poco al océano tempestuoso de la sociedad burguesa todavía existente. Se había imaginado a la sociedad socialista como una sociedad nueva. Su novedad consistía en estar finalmente al resguardo de la ventisca de la historia. Por su furia destructiva, entre todas las perturbaciones atmosféricas que la historia había registrado desde la antigüedad, la más violenta y temible era la tiranía que, continuando con nuestra metáfora, podríamos comparar con un ciclón. ¿Cómo era posible pensar que un ciclón se podía llegar a enfurecer en el puerto más seguro y protegido que el hombre hubiese jamás construido? Dejando a un lado la metáfora, la utopía revolucionaria condujo al pensamiento comunista a concebir la sociedad socialista como un tipo de sociedad cualitativamente superior y en una sociedad cualitativamente superior las cosas feas de la sociedad inferior —ciertamente la tiranía es una de estas cosas feas— ya no debían ser posibles.

Como la tiranía explotó con tanta virulencia ya no se considera conveniente esconderla y es posible que el residuo de utopía, que era una de las barreras que dividían al marxismo del restante pensamiento científico, esté destinado a hacerse cada vez más delgado hasta llegar quizás a desaparecer. Ciertamente ya no tiene ninguna razón para sobrevivir: una vez más, los hechos se encargaron de ensuciar los ideales. Mucho se había ganado, por otra parte, con el realismo historiográfico y político que es la parte viva y fuerte del marxismo. Incluso la sociedad socialista se hunde otra vez en la historia, de la cual se había creído, con una revolución lograda, que había sido capaz de escapar. Pero descendiendo de nuevo ya no hay razón para maquillarse siniestramente el rostro. También su faz se muestra ahora surcada por lágrimas y sangre. Que esto sirva aunque más no sea para volverla más humilde frente a los errores propios y menos soberbia frente a los ajenos. Con lo cual no quiero para nada poner en discusión la superioridad de la sociedad socialista con respecto a la liberal. En lo personal soy de la opinión (y al exponerla estoy perfectamente consciente de que sólo estoy presentando mis preferencias morales) de que una sociedad socialista, quiero decir, una sociedad donde aquel potente estímulo de la *libido dominandi*

que es la propiedad privada se encuentre atenuado y se haya vuelto menos agresivo, constituye un ideal honrado que vale la pena perseguir. Me basta enfocar la atención en estos dos puntos: *1)* si la sociedad socialista es superior a la capitalista es razonable y conforme a un razonamiento científico crítico y no dogmático considerar que esta superioridad no se presenta de manera utópica, esto es, como superioridad cualitativa, por medio de la contraposición entre una sociedad histórica con opresores y oprimidos y una sociedad metahistórica sin oprimidos y opresores, sino como una posibilidad de elección entre alternativas históricamente delimitadas y racionalmente iluminables; *2)* el único criterio para juzgar esta superioridad debe ser la verificación histórica, y no la deducción a partir de abstracciones ideales, ahora ruidosamente desmentidas, de acuerdo con las cuales al liberarse a sí mismo el proletariado libera a la humanidad entera, etcétera, etcétera.

6. En segundo lugar, y a pesar de la contribución que ha legado al análisis científico de los fenómenos sociales, el marxismo jamás logró liberarse completamente de aquella forma de hegelianismo de segunda calidad que es la *filosofía de la historia* o historia bajo pedido. De los escritos juveniles de Marx (véanse especialmente los *Manuscritos económico-filosóficos de 1844*), hasta la obra madura, de indiscutible autoridad de Engels *(El origen de la familia, la propiedad privada y el Estado)*, seguida bastante literalmente por Lenin,[8] el curso de la historia de la humanidad quedó atrapado por un esquema rígido que no toleraba desviaciones y que dio pie, por desgracia, a las más audaces fantasías. Dualista, a la manera teológica: la historia humana como paso de la edad de la alienación a la de la eliminación de la alienación a través de la apropiación de uno mismo, según las obras juveniles de Marx; tríada, a imitación de Hegel: la sociedad primitiva como tesis, la sociedad de clases como antítesis, la sociedad socialista como síntesis, en la obra madura de Engels, el diseño prefigurado de la historia humana es, a pesar de las interpretaciones más benévo-

[8] Véase el ensayo "Sullo Stato" de 1919, en *Marx-Engels-marxismo*, Roma, Rinascita, 1952, pp. 393-411.

las, los intentos atenuantes, las opiniones diversas, una parte integrante de la doctrina marxista. El reproche más leve que se le puede hacer a este esquema es el de que peca de simpleza. Ciertamente no se objeta la eficacia práctica de esta simplificación de la historia que abre esperanzas desproporcionadas sobre el porvenir de la humanidad. Pero aquí, donde se trata de marxismo teórico, se quieren provocar graves dudas sobre el valor de la heurística, y se quiere hacer asegurar que el descubrimiento de la tiranía, imprevista e inesperada, la puso definitivamente en crisis: la filosofía de la historia en el sentido romántico de la expresión, como sistema total y omnímodo de la realidad. Para cultivarla hace falta una gran ignorancia (que puede no ser culpable) o mucha soberbia (que es más culpable), a menos que se maneje más por su valor persuasivo que por el cognitivo, como muy probablemente fue el caso de Marx y Engels. Ellos, de la misma manera, y por la misma razón por la cual conservaron, como ya se ha visto, una vena de utopía a pesar del realismo desprejuiciado con el cual juzgaban los hechos históricos, elaboraron y mantuvieron obstinadamente durante su vida un idealizado y fragilísimo esquema de la filosfía de la historia, a pesar de su prevaleciente interés por el análisis histórico-científico de la sociedad.

Ciertamente la historia humana es mucho más compleja de lo que las diversas filosofías de la historia nos han permitido creer. Lo que el historiador obtiene recogiendo pacientemente miríadas de datos, interpretando laboriosamente documentos, estableciendo o tratando de establecer nexos causales y finales entre los hechos, el filósofo de la historia lo consigue por medio del atajo de la deducción a partir de proposiciones generales. Con respecto al problema del Estado, que aquí nos interesa, la filosofía de la historia marxista se articula exclusivamente en dos proposiciones generales: *1)* la historia (la historia "escrita", agrega Engels después de las investigaciones de Morgan) es la historia de las luchas de clase; *2)* el Estado es el aparato de coerción con el cual la clase dominante oprime a la clase dominada. A partir de estas dos proposiciones generales se deducía que donde hubiera una sociedad sin clases ya no iba a existir la necesidad del Estado. Esta conclusión, que siempre fue parte integrante de la doctrina,

nunca fue, ni nunca pudo ser, sino hasta ahora, una verdad *de facto* o histórica; no obstante, siempre se ha afirmado de manera categórica como si fuera una verdad de razón. Podría considerar la comprobación de la supervivencia de la mentalidad especulativa del marxismo teórico en el hecho de que los marxistas nunca aceptaron que esta presunta verdad hubiera sido desmentida por los hechos; más bien, a menudo han tergiversado los hechos para hacerlos servir a la gloria de la verdad racional. Recuérdese que Marx y Engels vieron en la Comuna de París el inicio de la extinción del Estado por el solo hecho de que era una revolución llevada a cabo por la clase obrera y que, por lo tanto, de acuerdo con la deducción lógica, debería haber conducido a la superación de la lucha de clases. Es un error de perspectiva histórica tan grande que para explicarlo hay que creer que los fundadores del marxismo también estaban presos en la doctrina, tanto como para anteponer una fórmula deducida de sus principios a la verdad histórica.

Aun cuando, después de haber triunfado la Revolución, el Estado sobrevivió y se reforzó, el principio no fue abandonado: se explicó la supervivencia del Estado en el periodo de la construcción del socialismo en un solo país por medio de la tesis de que la lucha de clases había desaparecido en el país del socialismo, eso sí, pero no del mundo y, en consecuencia, el Estado seguía teniendo su función, si no por otra cosa, al menos para la defensa externa. Excepto que, una vez aceptada la continuidad del Estado, ya no había razón para excluir la posibilidad de que también el Estado soviético estuviera sujeto a las diversas vicisitudes del poder político que habían sido observadas y discutidas desde la antigüedad y que, por ende, habían pasado a través de diferentes formas políticas, a veces más democráticas, otras menos, a veces más liberales, si no directamente iliberales o tiránicas. Sin embargo, tampoco esta conclusión, que a quien estaba fuera del sistema le parecía elemental, fue tratada jamás. En los años durante los cuales la tiranía se enconaba, los comunistas no sólo continuaron alabándola —el hecho de que se tratara de un problema de valores y no *de facto* era cuestión de ellos—, sino, lo que es peor, no reconociéndola, proclamándola a los cuatro vientos como

la encarnación de la república óptima, y acusando a quien se lo hiciera ver de que no sabía nada de marxismo (oponiendo de esa manera a los hechos, y como comprobación del residuo dogmático, una doctrina que tenía necesidad de ser verificada con hechos).

¿Por qué nunca se sacó a la luz esta conclusión y ni siquiera se sospechó que fuera posible hacerlo? En esta ocasión también fue producto de la historia al por mayor que es propia de la concepción especulativa de la historia y que en la doctrina marxista siempre estuvo sometida a la historia al menudeo de la historiografía científica. Marx y Engels concentraron su atención en las antítesis entre las clases, en especial la que estaba teniendo lugar entre la clase burguesa y la proletaria, y devaluaron la otra antítesis, la desarrollada por los historiadores burgueses, entre época de dictadura y época de libertad. La impostación rígida como diseño prefabricado del curso de la historia obstaculiza la aceptación de otros métodos de comprensión histórica. Me sentiría por lo tanto impulsado a concluir, con respecto a este punto, que una de las más graves insuficiencias del marxismo teórico fue la de haber sacrificado, para usar una terminología marxista, a la *dialéctica de las clases*, con la cual se contrapone, por ejemplo, la época feudal a la época de la burguesía, y a la *dialéctica del poder*, con la cual se contrapone una dictadura, no importa si burguesa o proletaria, a la democracia; en otras palabras, el haber eliminado de su interpretación de la historia enfocada a la antítesis burguesía-proletariado la antítesis dictadura-libertad (que era uno de los grandes lineamientos sobre el cual se había desarrollado la historiografía burguesa). Es posible que los historiadores burgueses hayan sobrevaluado la dialéctica del poder. Pero es cierto que los marxistas, descuidándola y alejándola de sí como idealista, se privaron de un medio de comprensión histórica que trajo como resultado la dificultad para aceptar de manera abierta al régimen estalinista como periodo de dictadura y tal vez hizo difícil descubrirla, denunciarla y darle una explicación.

En este caso tampoco me llamaría la atención si el reconocimiento que finalmente llegó de la existencia de la dictadura personal terminara teniendo alguna repercusión en el residuo

de la filosofía de la historia que componía la mentalidad marxista, y que muy probablemente había favorecido el escolasticismo doctrinal del periodo estalinista. Con respecto a la capa de plomo que la concepción de la historia según Marx y Engels había impuesto al desarrollo de la sociedad humana, el descubrimiento de la dictadura personal ha actuado como disolvente. Es como si a un niño se le hubiese puesto un traje a la medida: el niño ya creció y el traje le quedó chico. Si el hombre sigue siendo hombre, parece difícil poder arreglarlo. Dejando de lado la metáfora, la aparición de la dictadura personal en el Estado socialista es una comprobación de que la historia humana es más compleja y también más monótona de lo que parece según la concepción marxista. Pero si se lo dicen a un historiador o a un sociólogo que no tenga prejuicios filosóficos, le contestará que lo sabía desde hacía un tiempo. Cuando también lo sepan los historiadores soviéticos habrá caído otra de las bellas mil barreras que hacían difícil e irritante la relación entre el marxismo y los no marxistas.

7. Tercera consideración. El mismo Marx que había llevado a cabo una crítica tan penetrante y destructiva de la filosofía especulativa de Hegel cayó en el error especulativo de hacer absoluta una hipótesis de trabajo científico y de extraer una concepción global de la realidad que también tuvo, como todas las concepciones del mundo, su propio nombre y apellido: materialismo histórico. No es difícil entender el motivo por el cual Marx y Engels cumplieron con aquella hipóstasis. Pero es más difícil entender y justificar a quienes, como los comunistas, continuaron operando sobre esa hipóstasis, aun cuando la dirección de los estudios científicos más avanzados después de la crisis del cientificismo debía haberlos vuelto desconfiados de todas las técnicas de investigación que se habían transformado en dogmas. Pero no estamos para desempolvar viejas polémicas. A estas alturas el tema resulta interesante sólo a fin de recoger nuevas pruebas sobre la responsabilidad del marxismo teórico en lo que respecta a la falta de comprensión de la dictadura personal durante el periodo de la dictadura del proletariado.

La característica fundamental del materialismo histórico

como metodología de la historiografía es la de clasificar los sucesos históricos en dos categorías: hechos pertenecientes a la estructura (hechos económicos) y hechos pertenecientes a la superestructura (los hechos políticos, morales y, en general, ideológicos), y de asignar a estas dos categorías de hechos dos diferentes estatus: a los primeros corresponde el estatus de los hechos principales, a los segundos el de los hechos secundarios. Lo que significa que los segundos se explican por medio de los primeros, pero que los primeros no pueden explicarse por medio de los segundos. Como se sabe, el Estado pertenece a los segundos: "El Estado no condiciona ni regula a la sociedad civil, sino que la sociedad civil condiciona y regula al Estado y, por lo tanto, su política y su historia deben explicarse sobre la base de las relaciones económicas y de su desarrollo, y no viceversa".[9] El marxismo teórico, guiado por esta tesis o preconcepto, ha ostentado una grave indiferencia con respecto a las teorías de las formas de gobierno, uno de los saldos de las doctrinas políticas tradicionales: las formas de gobierno no cambian la esencia del Estado; por lo tanto, no hay formas buenas o malas, mejores o peores. "Las formas del Estado fueron extraordinariamente variadas [. . .] A pesar de esta diferencia, el Estado de la época de la esclavitud era un Estado esclavista, ya se tratara de una monarquía o república aristocrática o democrática."[10] De hecho, el propósito constante de la política comunista siempre fue, no ya el de sustituir ni una ni la otra forma de gobierno (las formas de gobiernos son todas iguales), sino despedazar el Estado.

Aquí se encuentran dos motivos que pueden ayudarnos a explicar por qué no habían reconocido la dictadura. Antes que nada, las formas de gobierno corresponden a la superestructura; la dictadura personal, en cuanto forma de gobierno, pertenece a la superestructura. Como se refiere a la superestructura, constituye un hecho histórico de segundo rango que, como tal, no merece atención especial. Por lo tanto, y con base en los cánones del materialismo histórico, había que excluir que la dictadura personal pudiera considerarse como

[9] F. Engels, "Per la storia della lega dei comunisti" (1885), en K. Marx y F. Engels, *Il partito e l'internazionale*, Roma, Rinascita, 1948, p. 17.
[10] Lenin, "Sullo Stato", *op. cit.*, pp. 401-402.

mala en sí misma; como forma superestructural podía ser considerada buena o mala solamente en función de la bondad o falta de bondad de la estructura económico-social. Quizá se podría decir, en otras palabras, que para el marxismo la forma de gobierno es sólo un medio que puede servir para alcanzar diversos fines, y que, por lo tanto, la valoración del medio depende de la valoración del fin. Al adversario que le hubiese reprochado haber aceptado una dictadura personal, el comunista habría podido responder que lo importante no era el sistema político sino el sistema económico, y que una dictadura dedicada a estabilizar un régimen de propiedad socialista era superior a un gobierno democrático tendiente a conservar un régimen de propiedad capitalista. En realidad, el comunista respondía habitualmente que el régimen de Stalin no era una dictadura personal. Y aquí entra en juego el segundo motivo de explicación que se pueda extraer a partir de la doctrina del materialismo histórico con respecto a la falta de reconocimiento de la tiranía. Si la superestructura, en cuanto complejo de hechos de segundo rango, está condicionada por la estructura, para que el régimen de Stalin pudiera considerarse como dictadura personal era necesario que la estructura lo requiriera. Pero esto significaba reconocer la dificultad (debido a que se considera a la dictadura personal como el régimen que expresa la irritación por las dificultades en que se encuentra una clase dirigente en declinación) de la transformación económica en el tránsito del régimen de la propiedad privada al de la propiedad colectiva. Aparte de las consideraciones de tipo doctrinal, en realidad también era difícil reconocer lo de la tiranía por razones políticas.

Ahora que ya el régimen de la dictadura personal no sólo fue oficialmente reconocido sino también solemnemente condenado, no da la impresión de que recorrer el materialismo histórico en busca de una explicación pueda resultar de gran ayuda. Por otra parte, y hasta el momento, no me parece que este análisis haya sido probado por medio de amplias investigaciones, como si el deseo de probar la bondad del método fuese acompañado al mismo tiempo por el temor de fracasar en la prueba. Quien quiera extraer conclusiones del informe de Jruschov se verá más bien inducido a afirmar que *1)* en lo

que se refiere a la estructura y la superestructura, más que estar la segunda en estrecha conexión con respecto a la primera o en relación de interdependencia (según la interpretación más rígida o la más flexible del materialismo histórico), parece más bien que cada una de ellas tuvo un proceso independiente de desarrollo, y que en este proceso paralelo terminaron por no encontrarse; *2)* el mismo régimen político, o sea la superestructura, determinó por sí mismo todos los males deplorados, transformándose de esta manera de hecho secundario en hecho principal. Pero los intelectuales comunistas, insatisfechos por el habla cotidiana y no científica de Jruschov, pidieron un análisis marxista de lo sucedido. Si por análisis marxista se debe entender una indagación de los hechos siguiendo los cánones del materialismo histórico, es de creer que los primeros ejecutores tendrán tela de donde cortar, a pesar de que en los textos de Marx y Engels el problema de la relación entre Estado y sociedad es mucho más complejo y menos esquemático de lo que la doctrina canónica quisiera hacer creer. Efectivamente, en el campo de la estructura y de la superestructura se armó un gran desbarajuste. Una de las principales leyes históricas, según la concepción materialista de la historia, fue invertida: la contingencia histórica en la forma de un déspota caprichoso vino a desbaratar las relaciones previstas entre sociedad civil y Estado. El Estado (¡oh! sombras de Hegel) retomó la ventaja sobre la sociedad civil, justo en la época en que debería haber prevalecido el juicio y dejado el paso a sus sepultureros. Más bien parece como si la estructura y la superestructura intercambiaron los papeles, como en una *commedia dell'arte*.

A decir verdad no fue la primera vez que el materialismo histórico se vio obligado a soltar el tejido demasiado rígido de la doctrina. Hasta el momento se siguieron dos vías: *1)* sustituir la tesis de la acción de la estructura sobre la superestructura por la de la interacción o acción recíproca (en las llamadas y tan discutidas correcciones de Engels); *2)* quitar algunas categorías de hechos a la ley del condicionamiento (como sucedió con las famosas leyes estalinistas sobre la lingüística). En el caso de la presente subversión, diría que el primer remedio resulta ser todavía demasiado blando. Usar el segundo

querría decir restarle al reino de la superestructura no sólo las formas lingüísticas sino también las formas políticas y jurídicas. Lo cual significaría asestar un golpe mortal al materialismo histórico como canon de interpretación de los hechos humanos. A quienes pedían un análisis marxista del informe secreto, Claude Roy les contestó de manera dramática "Se le puede reprochar el no ser un analista marxista. Pero tampoco *Macbeth*, en su género, análogo, es un texto marxista. Un grito de horror no es marxista ni antimarxista. Es un grito."[11] Pensaba pronunciar una frase con efecto. En cambio decía una verdad. Ésta: que para entender la tiranía quizá sea más útil leer una tragedia de Shakespeare que un texto marxista.

8. Me detuve en algunos puntos críticos, que por otra parte son conocidos, porque me permitían explicar lo que es indudablemente uno de los problemas más interesantes del marxismo teórico: *las razones de la elaboración insuficiente por parte del pensamiento marxista de una teoría política*, falta que, por otra parte, se contraponía a la importancia que Lenin confería a la teoría del Estado, y que ya había sido destacada por Stalin. Ya hemos hablado de una vena de utopismo, de una permanente concepción especulativa de la historia y de la absolutización de una técnica de investigación que se había convertido en dogma filosófico: el utopismo ha tenido como consecuencia el descenso del problema político a un problema inferior (una de las características del utopismo político es el de la superación del momento político); la concepción de una historia que termina con la extinción del Estado, y que, por lo tanto, considera al Estado como un episodio histórico, indujo a atribuirle una importancia secundaria. En fin, la supremacía de la esfera económica, propia del materialismo histórico, lleva inevitablemente consigo, si no al desprestigio, ciertamente a la devaluación de las formas de gobierno.

Creo que en la siguiente observación se puede resumir en qué consiste la insuficiencia de la teoría política marxista. Consideramos la teoría política como la teoría del poder, del máximo poder que el hombre puede ejercer sobre los otros

[11] *L'Express*, 22 de junio de 1956.

hombres. Los temas clásicos de la teoría política o del sumo poder son dos: cómo se conquista y cómo se ejerce. De estos dos temas el marxismo teórico profundizó el primero, y no el segundo. En resumen: *falta en la teoría política marxista una doctrina del ejercicio del poder,* al mismo tiempo que se desarrolló en gran medida la teoría de la conquista del poder. Al viejo príncipe Maquiavelo le enseñó cómo se conquista y cómo se mantiene el Estado; al nuevo príncipe, el partido de vanguardia del proletariado, Lenin le enseña exclusivamente cómo se conquista. No sin una profunda razón teórica e histórica: a partir de la *Ideología alemana* Marx explicó que las luchas internas de un Estado son nada más que las formas ilusorias en que se combaten las luchas reales de clases: "cada clase que tienda al dominio [. . .] *como primer paso debe apoderarse del poder político*, constreñida como está en un primer momento a mostrar su propio interés como poseedora de valor universal".[12] Si se compara la teoría comunista del poder con la liberal, se nos presenta un nuevo contraste, además de los otros muchos que ya señalé en otros lados, que abre nuevas perspectivas de reflexión y de investigación: mientras la teoría política comunista es en primera instancia una teoría de la conquista, la teoría liberal es, sobre todo, una teoría del ejercicio del poder. Para presentar algún ejemplo, considérese el *Segundo tratado sobre el gobierno* de Locke, el *Cours* de Constant, el ensayo *Sobre la libertad* de John Stuart Mill y los principales escritos de Lenin, *¿Qué hacer?, Estado y revolución, El extremismo, enfermedad infantil del comunismo.* Para el liberal, el Estado es un monstruo, de cuyos bajos servicios, por otra parte, es imposible prescindir: es necesario domesticarlo. Para el comunista no vale la pena domesticarlo porque es posible matarlo sin consecuencias negativas. Si acaso, la doctrina marxista se ha ocupado de cómo se ejerce el poder después de la conquista en la confrontación con los adversarios, lo cual es una continuación de las operaciones de conquista, más que de la manera en que se ejercita en los enfrentamientos con los miembros de la clase que lo detenta. "La dictadura del proletariado es la guerra más heroica e implacable de la

[12] *Gesamtausgabe,* V, p. 23.

clase nueva contra un enemigo *más poderoso,* contra la burguesía, cuya resistencia es más fuerte porque se *decuplica* por el hecho de haber sido derrocada."[13] La "Dictadura del proletariado", por otra parte, que denota el primer aspecto, es una expresión mucho más conocida y característica que la de la "democracia de los consejos", que denota al segundo.

En la teoría del ejercicio del poder el capítulo más importante es el del abuso del poder. Mientras la doctrina liberal hace de este problema el centro de su reflexión, la doctrina comunista generalmente lo ignora. Quien esté familiarizado con los textos de la doctrina marxista y no marxista no puede dejar de notar que una de las diferencias más notables entre doctrina liberal y doctrina comunista es la importancia que la primera confiere al fenómeno del abuso del poder, históricamente aceptado por larga y desprejuiciada observación histórica frente a la indiferencia que es propia de la segunda. Que el poder abuse se puede negar con dos argumentos diferentes y que generalmente se excluyen: *1)* el poder no puede abusar porque, de por sí, en cuanto poder, es justo (teoría carismática del poder); *2)* si por poder que abusa se entiende aquel que supera ciertos límites, el poder estatal no puede abusar porque es ilimitado, ya que no reconoce otro límite que el de la fuerza (teoría escéptica del poder). Diríase que en la doctrina política comunista se han usado ambos argumentos, a veces uno, a veces el otro, más frecuentemente el segundo: allá donde se afirma que el Estado es un aparato coercitivo por la opresión de clase y que, por lo tanto, no tiene otro límite que el impuesto por la consecución del objetivo, de ahí que la extensión con la calificación de "dictadura" a todos los tipos de Estado (calificación que en la doctrina tradicional, que distingue al ejercicio con límites del poder del ejercicio sin límites del poder, se atribuía al segundo). Tampoco falta el primero; desde el momento en que Marx afirmó que el proletariado es el heredero de la filosofía clásica alemana, éste, el proletariado, y quien toma su papel, el partido, fue investido de una arcana energía carismática, con base en la cual su acción consiste en todos los

[13] "L'estremismo, malattia infantile del comunismo" (1920), en *Opere scelte, op. cit.,* II, p. 665.

casos en el cumplimiento de la historia: una forma de consagración laica, o sea, historicista, que viene a sustituir a la antigua consagración religiosa. Como testimonio recuérdense los dos diferentes tipos de respuesta que un comunista solía dar a quien le reprochara su aprobación de un gobierno tiránico: *1)* "Todos los Estados son dictaduras. ¿Y por qué el Estado soviético no iba a serlo?" (teoría ascética del poder); *2)* "Un Estado burgués necesita límites porque la clase gobernante es sólo una minoría de opresores, el Estado soviético no los necesita porque lo gobierna el Partido Comunista que es justamente el que interpreta las necesidades de la mayoría y las interpreta en cuanto poseedor de la ciencia marxista de la sociedad" (teoría carismática del poder). A manera de comentario, observemos que sólo cuando el régimen democrático encontró su justificación exclusivamente en la concepción del pueblo soberano y de la voluntad general (que no puede equivocarse como el pontífice, el partido, el proletariado y el *Führer*), la doctrina democrática consideró que podía prescindir de la doctrina de los límites del poder, y debido a que había sido elaborada sobre todo por la doctrina liberal, democracia y liberalismo fueron considerados como dos regímenes contrapuestos.

Contra estas negaciones o devaluaciones del problema del abuso del poder, el informe de Jruschov reafirma las viejas preocupaciones de la doctrina política tradicional, en particular de la liberal. Al abuso del poder se lo cita varias veces y también se define exactamente como la "violación de la legalidad (revolucionaria)"; y luego, lo más importante, se condenó como un mal, ya que se reconoció que de él nacieron perversiones y errores perniciosos. "El lado negativo de Stalin —se afirma— [. . .] en los últimos años se transformó en un grave abuso de poder de su parte, lo que provocó un daño indescriptible a nuestro partido."[14] Todo el informe es una abierta negación de los dos argumentos que se suelen aducir para negar el abuso del poder: al condenar el culto de la personalidad, se rechaza una de las posibles encarnaciones de la teoría carismática del poder, mientras que, insistiendo sobre

[14] Cita del texto publicado sobre "Relazioni internazionali", 1956, núm. 24.

la distinción entre los límites de la legalidad y el poder que traspasa estos límites, se rechaza el concepto de que el poder es por sí mismo ilimitado, y se contrapone al viejo concepto de que el poder ilimitado es generador de abusos ("Gracias a su poder ilimitado, Stalin se permitió numerosos abusos.") A partir del reconocimiento y de la condena nació como consecuencia lógica para la doctrina y la práctica política soviética la necesidad de reabrir con la misma claridad el problema de los límites del poder. ¿Qué límites? La doctrina tradicional los agrupa en dos categorías: morales y jurídicos. Pero, a lo sumo, con los primeros se alcanza a formular la doctrina del buen tirano y a delinear el régimen del despotismo ilustrado; con los segundos se alcanza a construir el Estado de derecho sobre el cual los juristas del siglo pasado y del nuestro han escrito volúmenes famosos que sería bueno que releyeran los juristas soviéticos.

Por lo que se mueve y hasta ahora se ha movido en la Unión Soviética me siento tentado a decir que ya hizo su aparición, aunque nueva, la figura del tirano bueno (aunque inexperto), pero no todavía la del Estado de derecho. Sin embargo, el informe secreto revela no sólo el desdén moral, una suerte de pérdida y de horror frente a la enormidad de las vejaciones ("la violencia administrativa", "las represiones en masa", "el terror", "la fuerza brutal", "el aniquilamiento físico de los enemigos", "la arrogancia y el desprecio hacia los compañeros", "crueles e inmensas torturas", "engaños monstruosos", etc.), sino también una conciencia jurídica ofendida ("violaciones brutales de la legalidad revolucionaria"). Se cumplió el gran paso que va de la ceguera frente al poder absoluto al reconocimiento del poder limitado. Ahora está abierto el camino para quienes quieran extraer todas las consecuencias. Hay un fragmento de Engels al cual se podrán remitir los nuevos justificadores: [. . .] "La primera condición de toda libertad: que todos los funcionarios sean responsables de las acciones cumplidas en el ejercicio de su función con respecto a cada ciudadano que se enfrente a los tribunales comunes y según el derecho común".[15] Se sobrentiende que Engels se refería al

[15] "Lettera a Bebel", 18 de marzo de 1875, en K. Marx y F. Engels, Il partito e l'internazionale, *op. cit.*, p. 250.

Estado burgués, donde los funcionarios pueden pecar. Ahora que nos dimos cuenta de que también en el Estado proletario los funcionarios pecan, y pecan realmente, es de esperar que la lección, que era justamente la lección de los liberales, se reconsidere y se aplique al caso.

9. Que la teoría marxista del Estado, en su forma ortodoxa o rígida, hubiera ya resultado inadecuada con respecto a la práctica, nadie, después de la denuncia del despotismo de Stalin, puede negarlo verdaderamente. Aquí se han querido destacar algunas características de la doctrina que pueden explicar esta insuficiencia. Agreguemos ahora que estas características están estrechamente conectadas. La vena de utopismo que eleva al Estado socialista a un plano cualitativamente superior que el Estado burgués era, como hemos dicho, una gruesa venda que impedía ver las injusticias que igualan a todos los estados históricos que han existido hasta ahora. Pero esa vena no es ajena a la permanencia en el marxismo de una visión filosófica esquematizadora que, atrapada por la antítesis de las clases, dejó escapar la importancia de la antítesis de las formas políticas en las que estas clases se expresan. Esta visión esquematizante, a su vez, contribuye hacer más rígida una técnica de investigación, como la que propone la concepción materialista de la historia, y esta rigidización lleva a la devaluación del orden político con respecto al económico. En fin, con este descenso del Estado a superestructura nace la insuficiencia de la teoría política que se revela en el silencio frente al problema del ejercicio del poder y de sus límites.

Actualmente esta insuficiencia se ha subsanado en parte. Y se ha curado de la única manera posible en un sistema fundado sobre el principio de autoridad: por la palabra de quienes están legítimamente autorizados a integrar el sistema. No por acercamiento desde aquí abajo, sino por revelaciones desde lo alto. Cierto es que ahora, para volver al punto de partida, hasta los comunistas saben aquello que todos sabían: Stalin fue un tirano. Frente a este hecho, por lo menos, no hay más divergencias: somos todos iguales. Queda la divergencia con respecto a las vías de acceso a la conciencia de ese hecho. Pero cada uno tiene sus propios caminos.

Resta todavía una pregunta por hacer: los continuadores autorizados de una doctrina, ¿no tienen algún límite en su obra de integración? Y si existe algún límite, ¿Jruschov no lo rebasó? Y si estos límites se rebasan, ¿qué sucede? Vuelvo al ejemplo de un ordenamiento jurídico: los órganos de la producción jurídica están autorizados a producir todas las normas que consideren oportunas, *excepto aquellas que son incompatibles con las normas fundamentales de ese orden*. Todo ordenamiento tiene sus normas fundamentales. Habiendo tocado éste, han tocado eso también. Más exactamente: hay dos tipos de normas fundamentales, aquellas a las que podemos llamar *sustanciales*, de las cuales deriva *lo que* el sistema quiere o afirma, y las *formales*, que determinan *cómo* el sistema se constituye y desarrolla. Los juristas distinguen los principios generales del derecho en sentido estricto (principios sustanciales) de los principios generales sobre la producción jurídica (principios formales). No se puede excluir la posiblidad de que los órganos superiores encargados de desarrollar el ordenamiento, excediendo los límites de su mandato, modifiquen tanto a los primeros como a los segundos. ¿Qué sucede en ese caso? Cuando se modifican los principios sustanciales —por ejemplo, llegan a suprimirse los derechos de libertad— tiene lugar aquello que habitualmente se denomina una mutación de *régimen político*. Cuando se modifican los principios fundamentales —por ejemplo que las normas jurídicas ya no se *produzcan en forma autónoma sino heterónoma— sobreviene* lo que habitualmente se llama una mutación en la *forma de gobierno*.

Ahora bien, yo creo que las crisis abiertas por Jruschov en el campo de la doctrina marxista (no hablo aquí del ordenamiento jurídico soviético) son del tipo que no solamente favorece el desarrollo de un sistema sino que, al modificar algunos postulados, lo cambian, vale decir que considero que Jruschov, como órgano autorizado a desarrollar el sistema, encaminó, quizá de manera inconsciente, la modificación, poniendo en crisis, como se ha tratado de mostrar, algunos principios fundamentales. Se trata de averiguar si los postulados que puso en crisis son sólo los sustanciales o también los formales; en otras palabras, para seguir con la analogía entre

un ordenamiento jurídico y un sistema doctrinal fundado sobre el principio de autoridad, si sólo ha dado un cambio de dirección ideológica o también en la forma de producción del mismo sistema. Hemos tratado hasta aquí de presentar algunos argumentos que nos parecen apropiados para mostrar de qué manera sucedió o se sentaron las bases para que tuvieran lugar modificaciones en el primer sentido. En síntesis: a quienes los ponían en guardia con respecto a la dictadura personal que había estado arraigando en el país del socialismo, los comunistas respondían, como ya hemos dicho, que se trataba de entender o no el marxismo. Ahora que Jruschov ha declarado que Stalin era un tirano, ¿es porque no ha entendido el marxismo? Reconozcamos que la pregunta es embarazosa, alegre o duramente embarazosa, según sea el caso. Pero no me animo a excluir que esté por darse una modificación también en el segundo de los sentidos, y con el andar del tiempo sería la modificación que más trastornos causaría. En efecto, esto equivaldría a decir que el órgano mismo encargado de desarrollar un sistema basado en el principio de autoridad haya afirmado la invalidez del principio mismo de autoridad como criterio de verdad, y la validez del principio opuesto, o al menos del criterio de la verificación empírica. Es como si el órgano legislativo supremo de un Estado decidiera que en lo sucesivo la justicia ya no será administrada de conformidad con las leyes sino sobre la base del juicio dado por los jueces para cada uno de los casos. En otras palabras, no me animaría a excluir el hecho de que Jruschov haya sobrepasado los límites del sistema no sólo de manera sustancial, sino también formalmente, o sea, que puso en crisis no sólo algunas verdades del sistema, sino también lo que sería mucho más importante: *el criterio mismo de verdad sobre el cual estaba fundado el sistema.*

Que otros se alegren de que los soberbios fueron humillados y que a los buscadores de la paja en el ojo ajeno se les haya encontrado una viga en el suyo. Lo que a nosotros nos importa es que el espíritu de verdad ha encontrado nuevos defensores contra la doctrina entumecida, y que el espíritu de libertad haya encontrado nuevos prosélitos contra el despotismo.

V. APÉNDICE A "STALIN Y LA CRISIS DEL MARXISMO"*

A DOS meses de distancia del discurso de Jruschov al Congreso del PCUS, Alberto Carocci y Alberto Moravia, directores de *Nuovi Argomenti,* decidían promover una encuesta sobre aquel acontecimiento extraordinario y sus previsibles consecuencias, enviando a intelectuales y políticos de izquierda, en gran parte colaboradores de ellos, "Nove domande sullo stalinismo" ["Nueve preguntas sobre el estalinismo"]. La revista había surgido tres años antes (el primer número lleva la fecha de marzo-abril de 1953) con el fin, como se lee en la declaración previa, "de tratar los temas nuevos o que han llegado a su maduración desde finales de la guerra en Italia", y entre estos temas nuevos se indicaba de inmediato, como ejemplo, "el comunismo o, mejor dicho, lo que representa respecto al Occidente y en particular para un país occidental como Italia". En efecto, ya el primer fascículo se había dedicado a una "Inchiesta sull'arte e il comunismo" ["Encuesta sobre el arte y el comunismo"], que comenzaba con un ensayo de Moravia, "Il comunismo al potere e i problemi dell'arte", ["El comunismo en el poder y los problemas del arte"], seguido por artículos de Lukács, Sergio Solmi y Nicola Chiaromonte. Yo mismo inicié mi colaboración para la revista enviando una respuesta a la encuesta, que fue publicada en el número siguiente (mayo-junio de 1953) con el título "Libertà dell'arte e politica culturale" ["Libertad del arte y política cultural"], por lo tanto incluida entre los ensayos de *Politica e cultura.*[1]

Desde entonces me he vuelto asiduo colaborador de la re-

* "Stalin e la crisi del marxismo", en VV. AA., *Ripensare il 1956,* Anales de la Fundación Giacomo Brodolini, Roma, Lerici, 1987, pp. 251-264

El autor retoma el contenido del ensayo anterior y responde a las duras críticas dirigidas a él por parte de marxistas de observancia más o menos estricta. Las partes del ensayo sobre el estalinismo, aquí propuestas a menudo, se han omitido en la presente colección.

[1] Turín, Einaudi, 1955, pp. 84-99.

vista: publiqué ahí gran parte de los ensayos que pasaron a formar parte del mismo volumen. Así se explica que la carta de invitación a responder a las "Nueve preguntas" me hubiera sido enviada también a mí. En la carta de invitación, fechada el 14 de abril de 1956, Carocci escribía: "A riesgo de pecar de ligereza, nos hemos decidido a compilar nueve preguntas sobre el estalinismo, cuyas respuestas deberían salir en el próximo número". Naturalmente, dejaba la máxima libertad a los colaboradores, tanto respecto a la forma como a la sustancia de la respuesta. Manifestaba el deseo de que las respuestas, por lo demás, no se limitasen a expresar una opinión, sino solicitaba que tuviesen un carácter articulado y crítico. Al no obtener respuesta inmediata, Carocci me volvió a escribir el 3 de mayo diciendo en el tono amigablemente imperioso, característico de quien había tenido una larga experiencia de director de revistas, que no podía yo faltar. Le respondí inmediatamente que una sola de aquellas preguntas era demasiado laboriosa para que pudiera dársele respuesta justificada sin amplia reflexión, puesto que para mis intereses, predominantemente teóricos, "el primer problema frente al cambio es el de la validez misma del marxismo como explicación de la historia y como guía de la acción". Llegamos a un acuerdo. La revista comenzaría a publicar en el siguiente número las primeras respuestas, y la mía, "que no podía faltar", en el siguiente.

Aparecido el fascículo de mayo-junio con las primeras respuestas, entre ellas la célebre de Togliatti, yo le escribí a Carocci el 24 de junio, diciendo que no me desagradaba el no haber participado en la primera ronda, porque me había ofrecido ideas para mi trabajo, aun cuando el tema que hubiera querido desarrollar no cabía en ninguna de las nueve preguntas: "Se traba de ver —así me expresaba— si lo que ha acontecido en Rusia no pone en crisis al mismo marxismo teórico (sólo para entendernos, la filosofía de la historia marxista) o por lo menos no la obliga a ajustar cuentas con mayor cautela con dos mil años de pensamiento político", y de mostrar que "la sociedad soviética se encontró, como si fuese un descubrimiento, frente a una antítesis viejísima, la que hay entre tiranía y libertad, que ha sido el tema central del pensamiento político desde Platón hasta nuestros días, aquella antítesis

sobre la que el marxismo teórico menos había reflexionado". Carocci me respondió al día siguiente (parece increíble, pero su carta lleva la fecha del 25 de junio), diciendo que el tema propuesto por mí era "fascinante": un juicio que, pese a la natural desconfianza de una inocente *captatio benevolentiae* por parte de quien tiene la tarea a menudo ingrata de convencer a colaboradores perezosos o recalcitrantes, no podía dejar de halagarme. Luego añadió, para disipar cualquier duda mía y abreviar toda demora: "¿Qué importa si el tema que propones no entra exactamente en ninguna de nuestras preguntas? Después de todo, diría que está detrás de todas nuestras preguntas, como si fuera una premisa".

Debo decir que yo, a mi vez, había quedado fascinado por una frase de Claude Roy, a quien conocí como miembro activo de la Sociedad Europea de Cultura, y colaborador de la revista *Comprendre* así como autor de un libro, *Clefs pour la Chine,*[2] que había sido uno de mis vademécum del viaje a China, que tuvo lugar en los últimos meses de 1955, poco tiempo antes de los hechos que estoy narrando. A aquellos que, insatisfechos o sorprendidos por el informe secreto de Jruschov, no pretendían un análisis marxista, respondió Claude Roy: "Se le puede reprochar el no ser un analista marxista. Pero tampoco *Macbeth,* en su género, análogo, es un texto marxista. Un grito de horror no es marxista ni antimarxista. Es un grito".[3]

A decir verdad no había esperado la frase de Claude Roy para plantearme el problema de la forma política de la Unión Soviética. Si acaso, me había venido a la mente aquella frase como una confirmación emotivamente intensa de lo que había yo sostenido, en particular en discusión amistosa con Galvano della Volpe, en años anteriores. Me refiero de modo particular al ensayo "Della libertà dei moderni comparata a quella dei posteri" ["De la libertad de los modernos comparada con la de los descendientes"][4] en el que insistí sobre una de mis ideas

[2] París, Gallimard, 1953.

[3] *L'Express,* 22 de junio de 1956.

[4] *Nuovi Argomenti,* núm. 11, noviembre-diciembre de 1954, pp. 54-86; ahora en *Politica e cultura, op. cit.,* pp. 160-194. Ensayo de respuesta a G. della Volpe, "Comunismo e democrazia moderna", en *Nuovi Argomenti,* núm. 7,

fijas: los marxistas, por exceso de celo, habían terminado por hacer *tabula rasa* de todo el pensamiento político precedente, sin caer en cuenta de que para comprender lo que había acontecido en la Unión Soviética era quizá más útil releer en la *República* de Platón aquel pasaje donde se describe la degeneración del gobierno popular en gobierno tiránico, y en que la figura del tirano es representada con sus desenfrenadas pasiones, y no *Estado y revolución*, de Lenin. Decía yo: "cualquiera que esté familiarizado con los textos de la teoría política sabe que vuelven a proponer desde hace siglos algunos temas fundamentales, siempre los mismos".[5] Uno de estos temas, más bien el tema de temas, fue siempre el de los límites del poder del Estado. Desde entonces nunca he cesado de repetir que la historia del pensamiento político desde la antigüedad hasta hoy es la historia de los diversos expedientes imaginados en los diversos tiempos y en los diversos países para impedir o para volver menos destructivo el desencadenamiento de la *hubris* de los poderosos.

Mi respuesta —anunciada en las cartas citadas— a las "nueve preguntas", escrita en el verano de 1956, apareció en el otoño siguiente con el título "Ancora dello stalinismo" ["Más sobre el estalinismo"].[6]

Mi punto de partida consistía en considerar el informe de Jruschov como la revelación de la existencia del gobierno tiránico: una revelación que era de rara potencia expresiva y al mismo tiempo ricamente documentada, pero de ninguna manera nueva, ya sea porque la figura del tirano, con sus pasiones, sus crueldades y perversidades, con sus horrores y terrores, con la excepcionalidad e imprevisibilidad de sus transgresiones al ponerse por encima del vulgo hasta el punto de poderlo pisotear y ser por ello adorado, fue siempre un tema clásico de la teoría política, ya porque, con particular referencia a Stalin, todos sabían desde hacía tiempo que era un tirano;

marzo-abril de 1954, pp. 131-142; ahora con el título "Il problema della libertà egualitaria nello sviluppo della moderna democrazia", en *Rousseau e Marx e altri saggi di critica materialistica*, Roma, Editori Riuniti, 1964, pp. 43-60.

[5] N. Bobbio, *Politica e cultura*, *op. cit.*, p. 160.

[6] *Nuovi Argomenti*, núm. 21-22, julio-octubre de 1956, pp. 1-30. En esta colección está el ensayo precedente. Sigue el texto del primer párrafo de este ensayo aquí omitido.

todos, excepto los comunistas. Preguntándome cuál sería la razón de esta diferencia entre los comunistas y los demás, consideraba yo poder determinarla en el hecho de que la degeneración del marxismo-leninismo acontecida durante el periodo estalinista había hecho triunfar el principio de autoridad como único criterio de verdad, criterio del que no se podía de alguna manera deducir —más bien se debía categóricamente excluir— el advenimiento de un gobierno tiránico durante el periodo, más o menos largo, de la dictadura del proletariado.

Naturalmente, esta fallida previsión era tanto más grave cuanto que el marxismo había aventurado la pretensión de ser la única verdadera ciencia de la sociedad (según una concepción de la ciencia característica de la filosofía del siglo XIX, que hacía del saber científico una forma de saber objetiva y universalmente válida) y con base en el estrecho nexo que el marxismo ponía entre teoría y práctica, la fallida previsión del posible advenimiento de un gobierno tiránico, había impedido la prevención y, después que hubo crecido como una gangrena dentro del cuerpo social, su oportuna extirpación.

Yo consideraba que la pretensión científica del marxismo quedaba invalidada por algunos vicios, de los cuales los tres principales eran los siguientes: *1)* el utopismo, por el cual la sociedad socialista había sido imaginada como una sociedad nueva, cuya novedad consistía precisamente en estar por fin al abrigo de las tempestades de la historia, como si estas borrascas "que sí habían existido y de las cuales incluso los marxistas eran los únicos —según decían— que habían conocido y dominado los vientos que las habían levantado, al llegar al puerto de la sociedad socialista estaban destinadas a calmarse para siempre, sin dejar de continuar su imperio, pero destinadas a reducirse lentamente, en el océano proceloso de la sociedad burguesa todavía existente". *2)* Una filosofía de la historia de diseño preconstituido (que era luego una exasperación de la teoría del progreso indefinido, de origen ilustrado), por efecto de la cual "el curso histórico de la humanidad ha sido aprisionado en un esquema rígido que no tolera desviaciones y permite por desdicha las más audaces imaginaciones", un esquema del que es parte integrante el ideal de la

sociedad sin clases que había hecho superfluo el tradicional aparato estatal, y que aun habiendo sido hasta ahora desmentido como verdad de hecho, ha seguido siendo afirmado obstinadamente como verdad de razón; *3)* una relación tal entre la esfera de las relaciones económicas y las instituciones políticas que induce a considerar las segundas determinadas, si bien en última instancia, por las primeras, y por consiguiente menos procedentes para el análisis y la valoración de una sociedad histórica.

De estos llamados vicios de la doctrina, mientras insistir sobre los dos primeros sería hoy de escaso interés porque el marxismo histórico los ha dejado caer como ramas secas, por lo menos desde que los estudios marxistas más serios han desplazado su atención de la obra filosófica de Marx a la económica y sociológica, la consideración del tercero ya me había conducido a hacer algunas observaciones sobre el problema del Estado en Marx y en general sobre la filosofía política del marxismo, que, retomadas después de tantos años, han provocado un vasto debate teórico, no sólo en Italia y, lo que más importa, una tendencia, que no se ha detenido jamás, hacia las diversas formas de "revisionismo" político.[7]

El marxismo, decía yo, guiado por la tesis de la supremacía de la economía sobre la política, "ha mostrado grave indiferencia respecto a la teoría de las formas de gobierno, que es uno de los fundamentos de las doctrinas políticas tradicionales: las formas de gobierno no cambian la esencia del Estado, y por consiguiente no existen formas buenas y formas malas, formas mejores y formas peores".[8] Apelando también yo al principio de autoridad citaba este pasaje de Lenin: "Las formas de Estado fueron extraordinariamente variables [. . .] No obstante estas diferencias, el Estado de la época de la esclavitud era un Estado esclavista, ya fuera monarquía o república aristocrática o democrática".[9] Ponía en evidencia de esta manera dos motivos que según mi opinión podían explicar el fallido reconocimiento de la dictadura: *1)* dado que las formas de gobierno pertenecen a la superestructura, la dictadura personal, en cuanto forma de gobierno, pertenece a la superestructura; *ergo* es un hecho histórico de segundo rango que, como tal, no merece particular atención; *2)* si la superestructura, en cuanto conjunto de hechos de segundo rango, está condicionada por la base económica, a fin de que el régimen instaurado por Stalin pudiese ser interpretado como dictadura personal tendría que requerirlo la base económica. Pero una admisión de este género querría decir reconocer las dificultades de la transformación económica en el paso del régimen de la propiedad privada al colectivista, puesto que la instauración de una dictadura personal está ligada siempre a un estado de excepción, reconocimiento que era difícil conceder, en este caso no sólo por razones teóricas sino por razones de oportunidad política.[10]

[7] Para los principales documentos del debate, véase *Il marxismo e lo Stato. Il dibattito aperto nella sinistra italiana sulle tesi di Norberto Bobbio*, prefacio de Federico Coen, Roma, *Mondoperaio*, 1976. Véase la nota 23.

[8] Véase, en esta misma recopilación, pp. 50-51.

[9] Lenin, "Sullo Stato", en *Marx-Engels-marxismo, op. cit.*, pp. 401-402.

Terminaba mi ensayo retomando el tema del que había partido: el principio de autoridad como criterio de verdad. Mas como también éste es un tema sobre el cual volví más tarde,[11] considero que es de alguna utilidad referir textualmente aquello que entonces había escrito, partiendo de la consideración de que, si había existido un error en la doctrina, este error fue corregido en el único modo permitido en un sistema fundado sobre el principio de autoridad: a través de la autoridad misma, es decir, a través de las declaraciones de aquel o de aquellos a los que el sistema ha autorizado para integrar o para corregir la doctrina. Y me formulaba esta pregunta: "Los continuadores autorizados de una doctrina, ¿no tienen ningún límite en su obra de integración? Y si existe algún límite, Jruschov no lo rebasó? Y si estos límites se rebasan, ¿que sucede?". Atraído como lo he estado siempre por las cuestiones de procedimiento (no sé si por deformación profesional o por malformación congénita), respondí de esta manera.[12]

No sé si esta esperanza mía se haga realidad. Por lo que se refiere al principio de autoridad, considero que efectivamente

[10] Sigue el texto de todo el párrafo 8 del ensayo anterior, aquí omitido.

[11] "Marxismo e socialismo", en *Mondoperaio*, 31, núm. 5, mayo de 1978, pp. 62-63.

[12] Sigue el texto de las pp. 59-61 del ensayo anterior.

ahora en la Unión Soviética ha perdido mucho de su prestigio el fundado en los "clásicos" del marxismo-leninismo, pero no ha venido a menos el que proviene de una persistente concepción autocrática del Estado, según la cual el poder procede de lo alto hacia abajo, concepción contrapuesta a la democrática, según la cual, por el contrario, el poder procede de abajo hacia arriba.

Este ensayo mío llegó demasiado tarde para ser publicado en la colección de mis escritos sobre el tema, *Politica e cultura,* que había ya salido a finales de 1955 cuando apareció el fascículo de *Nuovi Argomenti* que lo contenía, y demasiado pronto para suscitar un debate, que se desarrollaría muchos años más tarde, sobre el mismo tema de la insuficiencia o inexistencia de una teoría política en el pensamiento de Marx y en el marxismo.[13] Demasiado pronto, porque entonces la doctrina marxista era mucho más fuerte que ahora y porque el universo soviético, no obstante el proceso iniciado de destalinización y la crisis de muchos intelectuales, no había perdido todavía gran parte de su atracción, especialmente dentro del Partido Comunista.

El ensayo no tuvo, como se dice, "buena prensa". No lo recuerdo ahora para expresar una tardía desilusión. Releído a distancia de años, también a mí me parece recortado aquí y allá con el hacha o con la navaja de Occam. Es cierto que, o no tuvo ninguna acogida por parte de quien ideológicamente podía apreciarlo, o la tuvo mala, mejor dicho, pésima, por parte de los marxistas de observancia más o menos estricta. Me refiero de manera particular a dos reseñas muy duras que han dejado huella también sobre mí. La de Valentino Gerratana, intitulada "Bobbio e lo stalinismo",[14] y la de Franco Fortini, "Il lusso della monotonia" ["El lujo de la monotonía"].[15]

Gerratana quedó impresionado por el tono acre de mi artículo, que le pareció una requisitoria "donde hay un acusado que juzgar, y por consiguiente la investigación de la verdad asume un ritmo denso, persecutorio, implacable, como para

[13] Véase la nota 8.

[14] *Il Contemporaneo,* III, núm. 4, 20 de octubre de 1956, p. 2.

[15] *Ragionamenti,* II, núm. 7, octubre-noviembre de 1956, pp. 165-170.

no dejar al adversario un instante de respiro, hacerlo caer lo más posible en contradicción, confundirlo, aniquilarlo". En comparación con la aspereza del tono le parecen tanto más evidentes la "fragilidad" del planteamiento y la "inconsistencia" de los presupuestos. Me reprocha sobre todo dos errores: uno de interpretación y otro de información. El primero consiste en atribuirle al marxismo, "doctrina historicista", una concepción metafísica de la teoría política, según la cual las formas de gobierno son buenas o malas en sí, cualesquiera que sean las condiciones históricas que forman el sustrato y el contenido. El segundo consiste en ignorar que Lenin nunca había negado que la dictadura personal pudiese aparecer también en el periodo de la dictadura del proletariado, y cita a este propósito un pasaje en el que Lenin había dicho, entre otras cosas: "con bastante frecuencia en la historia de los movimientos revolucionarios la dictadura personal ha sido la expresión, el vehículo, el agente de la dictadura de las clases revolucionarias, es esto lo que atestigua la irrefutable experiencia de la historia", concluyendo, "No existe por consiguiente ninguna contradicción de principio entre la democracia soviética (esto es, socialista) y el uso del poder dictatorial de individuos particulares."

No tengo ninguna dificultad en admitir que este pasaje de Lenin no lo conocía entonces o, si lo leí, lo había olvidado. Pero queda en pie el hecho de que ambos reproches de Gerratana descansaban sobre la imprecisa distinción, o confusión incluso, entre dictadura y tiranía, esto es, entre dos formas de gobierno que en el curso del pensamiento político han sido siempre distintas. Se me podría objetar que la dictadura personal de Stalin no era una tiranía en el sentido clásico de la palabra, pero no me pareció entonces, y mucho menos me parece ahora, que se pudiese refutar la configuración de Stalin como tirano con dos argumentos, uno teórico y otro fáctico, referentes ambos a la dictadura personal. Por lo que respecta al argumento teórico, la dictadura personal puede ser buena o mala según los tiempos y las circunstancias; más bien, en cuanto magistratura extraordinaria adaptada a tiempos y circunstancias excepcionales, la tiranía ha sido por lo demás considerada como una buena magistratura (por Maquiavelo y

Rousseau); en cambio, en cuanto ocupación ilegítima o uso arbitrario del poder, ha sido siempre considerada, independientemente de las condiciones históricas, una mala forma de gobierno, más aún, la forma de gobierno mala por excelencia. En cuanto al error de información, que reconozco, el pasaje de Lenin citado por Gerratana se refería también, de manera inconfundible, a la figura del dictador, que surge y no puede dejar de hacerlo en graves situaciones de crisis interna o internacional, y efectivamente para nada a la figura monstruosa del caprichoso y cruel señor del poder como había sido descrita con una vehemencia sin precedentes en el discurso de Jruschov.

Debo notar que Gerratana, después de los reproches, reconocía que "no obstante las evidentes exageraciones" mi escrito "había tenido el mérito de haber señalado una cuestión de teoría que hoy los marxistas tienen el deber de profundizar aún más", razón por la cual también los marxistas habrían debido reconocer que las formas de gobierno "aparecen hoy todo lo contrario de indiferentes y pueden en cambio volverse elemento determinante en el proceso de transformación del poder". Cuánto hayan en verdad profundizado los marxistas en el problema de las formas de gobierno en los años siguientes es problema que no puede tratarse aquí, en este análisis retrospectivo de un debate nacido en una circunstancia de particular exaltación de los ánimos y de profundos y dramáticos exámenes de conciencia. Me limito a decir que muchos años más tarde, invitado a discutir las tesis sobre el Estado de Althusser, en un momento en que se le consideraba el más autorizado representante del marxismo teórico, debí decir con mucha franqueza que, al menos por cuanto se refiere al autor de *Para leer el capital*, me había parecido que la teoría marxista del Estado no había recorrido un largo camino.[16] Sin embargo, queda en pie el hecho de que, aun cuando no siempre es verdad que quien bien comienza se halla a la mitad de la obra, las últimas palabras citadas por Gerratana eran una clara señal del espíritu crítico, incluso en lo que atañe a los

[16] "Teoria dello Stato o teoria del partito?", en VV. AA., *Discutere lo Stato*, Bari, De Donato, 1978, pp. 95-104; retomado en esta recopilación.

textos sagrados por los que comenzaban a ser animados algunos intelectuales comunistas italianos.

Mientras la reseña de Gerratana tenía el tono de una lección severa pero comprensiva, la de Fortini fue un arrebato en toda forma, que me dejó (lo puedo confesar ahora, después de tantos años) casi desmayado. Para Fortini mi artículo no era otra cosa, en el fondo, que el elogio de la monotonía histórica, que es el lujo de los conservadores. Un duelo en la oscuridad. Un grito de triunfo, prolongado a lo largo de treinta páginas, que se convierte en un chillido. Después de que del marxismo no queda piedra sobre piedra: "Los tiranos son los tiranos, la libertad es la libertad; punto y basta".[17] No era bueno que hubiese ridiculizado a Lenin con una cita. Mi rechazo del discurso dialéctico me había conducido a opciones alternativas puramente verbales. Mi antihistoricismo es tan arraigado que se disfraza fácilmente de su opuesto. La historia es para mí sinónimo de inmutabilidad, no de cambio, o de cambio inútil, de mutación monótona. Quiero una existencia competitiva que permita una elección entre sistemas sociales, como en una feria de muestras, como si el que elige no hubiera sido ya elegido por su situación histórica y yo me hallara en la luna, ni oprimido ni opresor, dudando de bajar por aquí o por allá. Rechazo la filosofía de la historia "con desenvoltura". En conclusión, todo mi análisis se efectúa "con caracteres tan manifiestos de instrumentalidad ideológica y de polémica, que sacrifican esa misma serenidad científica y desprejuiciada objetividad de la investigación cuya ausencia denuncio en los comunistas".[18]

La principal acusación que me hacía Fortini era la de haber identificado marxismo con estalinismo. Dicha acusación era infundada. La finalidad con que había escrito el artículo era totalmente distinta; era mostrar que la explosión inesperada e imprevista de la crisis del estalinismo revelaba una gravísima grieta en el marxismo como ciencia considerada infalible de la sociedad y de la historia. Mi escrito estaba inspirado, si acaso, en el método del revisionismo histórico que había cri-

[17] F. Fortini, "Il lusso della monotonia", en *Ragionamenti, op. cit.*, p. 165.
[18] *Ibidem*, p. 170.

ticado y puesto en crisis el sistema doctrinal del marxismo, denunciando su error de precisión (el famoso derrumbe del capitalismo, que efectivamente no aconteció ni entonces ni después).

Agua que ya pasó. No me sumergiría en ella por segunda vez después de tanto tiempo si algunos aspectos polémicos de Fortini no hubiesen revelado rasgos característicos persistentes del pensamiento de izquierda, por lo menos en Italia: una natural alergia a la tradición del pensamiento liberal y un no disimulado desprecio a la filosofía empírica. Respecto a la primera, "es comprensible que él [Bobbio] sufra por sentirse separado de Locke, Constant y Mill, los teóricos del *después,* del poder ya conquistado. Es penoso sentirse *antes.*"[19] Respecto al segundo, "se opone a una concepción de la verificación de tipo científico y positivista (que transfiere a las ciencias sociales métodos de las ciencias físicas) una verificación de tipo marxista".[20] Tengo la impresión de que actitudes como éstas son menos frecuentes hoy entre los intelectuales marxistas. Mas el contraste subsiste, y precisamente sobre este contraste se desarrolla también hoy el debate sobre el estado de salud y sobre el porvenir de la cultura de izquierda.

He dicho que estos dos comentarios a mi ensayo sobre el estalinismo, proviniendo de dos autorizados estudiosos, dejaron huella también en mí. Ya fuera el efecto del tono demasiado perentorio que había utilizado al criticar el marxismo, o la excesiva susceptibilidad de mis interlocutores, explicable en aquellas circunstancias, el contraste me pareció tal que no era el caso de exasperarlo. No respondí ni pública ni privadamente a mis críticos, con los cuales incluso tenía desde hacía tiempo relaciones amigables. Más bien, durante años no intervine en este tipo de tensiones, salvo aquella que nació de una carta mía a Giorgio Amendola, escrita con ocasión de la defenestración de Jruschov.[21] Cuando 15 años después volví al argumento, retomando integralmente el tema del marxismo y el Estado, en un ensayo que constituye el primer capítulo de *Quale socialismo?* [*¿Qué socialismo?*],[22] no me vino a la mente ni siquiera citar el escrito de 1956, en que se habían anticipado los principales temas de los siguientes. También yo lo había olvidado. La nueva exhumación de hoy no tiene otra finalidad que la de poner en evidencia las alternas vicisitudes de un viejo debate, aun corriendo el riesgo de ser acusado una vez más por el amigo Fortini de hacer "el elogio de la monotonía histórica".[23]

[19] *Ibidem,* p. 166.
[20] *Ibidem,* p. 169.
[21] Para la discusión entre Bobbio y Amendola, véase "Il socialismo in Occidente", en *Rinascita,* año 21, núm. 44, 7 de noviembre de 1964, pp. 3-4, que contiene la carta privada de Bobbio a Amendola, seguida por la respuesta de este último, como también "Ipotesi sull'unificazione", *ibidem,* núm. 47, 28 de noviembre de 1964, pp. 8-9, que contiene la réplica de Bobbio y la contrarréplica de Amendola.
[22] Turín, Einaudi, 1976, pp. 3-20. Con el título "Democrazia socialista?", el ensayo ha aparecido, en un primer momento, en VV. AA., *Omaggio a Nenni,* Roma, Quaderni di Mondoperaio, 1973, pp. 431-446. Los ensayos reunidos en *Quale socialismo?* integran el volumen registrado en la nota 8.
[23] F. Fortini, *op. cit.,* p. 165.

Segunda Parte
EL MARXISMO TEÓRICO

VI. LA DIALÉCTICA DE MARX*

PLANTEAMIENTO DEL PROBLEMA

EL USO del término "dialéctica" en la filosofía contemporánea se ha vuelto ya una contraseña de la filosofía marxista. Las corrientes idealistas neohegelianas, que repetidamente habían puesto sobre el tapete el problema de la dialéctica, se van extinguiendo poco a poco. El mismo renacido interés por Hegel en estos últimos años —desde un Hyppolite a un Kojève, a un Lukács—, aconteció con ocasión del renacimiento del marxismo en Francia, en Italia y en Alemania. A un Marx sucesor de Hegel, como se le había venido designando entre los escritores idealistas, lo ha venido sustituyendo la figura de Hegel precursor de Marx. El método dialéctico parece ya prerrogativa exclusiva de los marxistas.[1] En la Unión Soviética la dialéctica se halla todavía en el centro de las discusiones y es considerada como el signo distintivo —y al mismo tiempo el título de primacía— de la filosofía marxista respecto a las filosofías occidentales.[2] Si existe hoy un problema de esclarecimiento del concepto de dialéctica, es sobre todo en relación con el renovado interés por el marxismo, y el uso y abuso del término que se ha venido ampliando en estos años, pasando de los escritos filosóficos a los escritos de cultura política y publicidad, y a su consiguiente empleo como ultimátum para rechazar los ataques del adversario (para el mismo uso sirvieron, en otro clima filosófico, los términos "trascendente" o "síntesis *a prio-*

* "La dialettica di Marx", en *Rivista di Filosofia*, XLIX, núm. 2, abril de 1958, pp. 334-354, y en VV. AA., *Studi sulla dialettica*, Turín, Taylor, 1958, pp. 218-238. Reimpreso en *Da Hobbes a Marx*, Nápoles, Morano, 1965, pp. 239-266.

[1] Para una exposición de las más recientes discusiones entre filósofos marxistas sobre el problema de la dialéctica véanse G. Cherubini, "Logica formale e dialettica in un dibattito sovietico", en *Società*, IX, 1953, pp. 136-155; N. Merker, "Una discussione sulla dialettica", en *Società*, XII, 1956, pp. 819-848.

[2] Véanse, por último, varios artículos publicados bajo el título general "Problemi della contraddizione", en *Rassegna Sovietica*, VIII, 1957, pp. 1-35.

ri"). Por consiguiente, una discusión en torno al concepto de dialéctica no puede prescindir del examen del pensamiento de Karl Marx, aun cuando en verdad el examen del pensamiento de Marx no debería permanecer aislado, y tendría que ir seguido por el examen del pensamiento de Engels, de Lenin, de Lukács y de otros teóricos del marxismo.

Reúno aquí mis observaciones en torno a dos puntos: *1)* qué importancia tuvo la dialéctica del pensamiento de Marx o, en otras palabras, si Marx fue, y en qué medida, y en qué circunstancias, un pensador dialéctico (las cuatro próximas secciones); *2)* si el término "dialéctica" tiene en el pensamiento de Marx un significado unívoco, y cuáles son los principales significados del término, cuyo esclarecimiento nos permita comprender no sólo si, sino también en qué sentido, Marx fue un pensador dialéctico (las tres últimas secciones).[3]

El materialismo dialéctico en la formulación de Engels

Aunque la filosofía de Marx ya venga llamándose habitualmente "materialismo dialéctico", esta expresión, como es sabido, no es de Marx sino de Engels. La configuración habitual de un Marx que rechaza el idealismo de Hegel, esto es la concepción metafísica, pero acepta el método, o sea la dialéctica, o, con otro juego de conceptos, acepta de los ilustrados dieciochescos la concepción materialista de lo real pero rechaza el método mecanicista, es obra de Engels, el cual atribuye a Marx y a sí mismo, aunque en primer lugar a Marx, el mérito de haber criticado a Hegel a través de Feuerbach y a Feuerbach a través de Hegel. El primer intento, por parte de Engels, de reconstruir el pensamiento de Marx como conjunción o

[3] No trato aquí, más que de paso, el problema del derrumbe de la dialéctica de Hegel realizado por Marx. El problema ha sido ampliamente tratado en Italia por G. della Volpe, también en el ensayo "Per una metodologia materialistica dell'economia", en *Società*, XIII, 1957, pp. 36-72 (ahora incluido en el volumen *Rousseau e Marx*, Roma, Editori Riuniti, 1957, pp. 79-129), y en la relación "Il marxismo e la dialettica di Hegel", en *Rinascita*, XIV, núm. 10-11, octubre-noviembre de 1957, pp. 538-541. También a ese problema están dedicados casi exclusivamente los capítulos sobre la dialéctica en la obra de J. Y. Calvez, *La pensée de Karl Marx*, París, Seuil, 1956, pp. 335 y ss.

síntesis de materialismo y de dialéctica, se lee en la reseña que publicó en el diario *Das Volk* de Londres (6 y 20 de agosto de 1859), de la obra de Marx *Para una crítica de la economía política*. Escribe así:

> Marx era y es el único que podía emprender el trabajo de extraer de la lógica hegeliana el núcleo que encierra los verdaderos descubrimientos hechos por Hegel en este campo, y *de establecer el método dialéctico despojado de sus velos idealistas*, en la forma sencilla que es la única forma justa del desarrollo del pensamiento. Nosotros pensamos que esta elaboración del método, que es la base de la crítica de la economía política de Marx, constituye un resultado casi igualmente importante que *la concepción materialista fundamental*.[4]

Muchos años más tarde Engels sostuvo con vehemencia la defensa de la dialéctica de Marx en el *Antidühring* (1878) y aprovechó precisamente la ocasión de esta defensa del método marxista para exponer la primera —más conocida y más discutida— teoría de la dialéctica. El "señor Dühring" se había divertido poniendo en ridículo el método dialéctico con expresiones de este género:

> Este bosquejo histórico [la historia de la acumulación del capital] es todavía relativamente lo mejor del libro de Marx y sería mejor aún si no se hubiese apoyado para seguir adelante, más que sobre las muletas de la doctrina, *sobre las de la dialéctica*. Es decir, a falta de algún medio mejor y más claro, aquí la hegeliana *negación de la negación* debe hacerla de partera y extraer el porvenir del seno del pasado [. . .] La híbrida forma nebulosa de las ideas de Marx no sorprenderá, por lo demás, a quien sepa qué se puede combinar o más bien qué *extravagancias* deben salir tomando *como base científica la dialéctica de Hegel*.

En esta forma jocosa, por lo demás, Dühring decía cosas serias y de hecho sin fundamento, donde, continuando, afirmaba: "Para quien ignore estos artificios es necesario notar expresamente que la primera negación hegeliana es el concepto catequístico del pecado original, la segunda es la de una uni-

[4] Publicada como apéndice a *Per la critica dell'economia politica*, Roma, Rinascita, 1957, p. 205. Las cursivas son mías.

dad superior que lleva a la redención". De donde sacaba la conclusión de que no era posible "fundar la lógica de los hechos —como había pretendido Marx— sobre esta *broma analógica* tomada en préstamo del campo de la religión".[5] El célebre pasaje de la negación de la negación al que se refería Dühring estaba al final del primer volumen de *El capital*. Era, por lo demás, el único pasaje en que Marx había descubierto el método propio utilizando el lenguaje de la dialéctica hegeliana:

> El modo de apropiación capitalista que nace del modo de producción capitalista, y por consiguiente la *propiedad privada capitalista,* son la primera *negación de la propiedad privada individual, fundada en el trabajo personal.* Mas la producción capitalista genera ella misma, con la ineluctabilidad de un proceso natural, la propia negación. *Es la negación de la negación.*[6]

En la defensa del método marxista, Engels, por primera vez, como se ha dicho, trató de fijar los principios de una teoría de la dialéctica; ahora bien, precisamente entre los ejemplos del desarrollo dialéctico, tomados de la naturaleza, de la matemática y de la historia, señaló al mismo materialismo dialéctico como el resultado de un movimiento de la historia del pensamiento que de la tesis del materialismo primitivo (griego) había pasado a la antítesis del idealismo cristiano-burgués, para desembocar al final en el materialismo dialéctico, negación de la negación.

Marx había muerto hacía algunos años cuando Engels brindó el cuadro más completo de los orígenes y del desarrollo de la filosofía marxiana, y presentó una vez más, en la forma más amplia e históricamente más articulada, la concepción materialista y dialéctica, en el ensayo *Ludwig Feuerbach y el fin de la filosofía clásica alemana* (1888), uno de los textos fundamentales del marxismo teórico. Después de haber

[5] *Antidühring*, Roma, Rinascita, 1950, p. 142. Las cursivas son mías.
[6] *Il capitale*, Roma, Rinascita, 1952, III, p. 223 [*El capital,* 3 vols., México, FCE]. En el capítulo IX había recordado "la ley descubierta por Hegel en su lógica, que cambios puramente cuantitativos se resuelven en cierto punto en distinciones cualitativas" (I, p. 337), ley que será considerada por Engels como una de las leyes fundamentales de la dialéctica.

puesto de relieve los méritos y los defectos de Feuerbach, a quien se debe el materialismo que hacía que la filosofía diera un paso más allá de Hegel, pero rechazaba la ausencia de método dialéctico que la hacía retroceder al materialismo dieciochesco, él aclara las relaciones de Marx y las suyas con Hegel de este modo:

> No quedamos contentos simplemente con dejar a Hegel a un lado; al contrario, se nos volvió a unir *a su lado revolucionario* [. . .] *al método dialéctico*. Pero en la forma que Hegel le había dado este método era inservible. Para Hegel la dialéctica es la autoelevación del concepto [. . .] Era esta inversión ideológica la que se debía eliminar. Nosotros concebimos de nuevo los conceptos de nuestro cerebro de manera materialista, como reflejos de las cosas reales, en lugar de concebir las cosas reales como reflejos de este o aquel grado del concepto absoluto [. . .] Pero de esta manera la misma dialéctica del concepto no era otra cosa que el reflejo consciente del movimiento dialéctico del mundo real, y así *la dialéctica hegeliana era enderezada* o, para decirlo más exactamente, mientras primero se sostenía sobre la cabeza, se le obligaba por lo menos a sostenerse sobre los pies.[7]

Marx y la dialéctica en los años de la madurez

El hecho de que una teoría completa y ordenada del materialismo dialéctico haya sido expuesta por Engels, por lo demás en escritos tardíos, a manera de examen retrospectivo o de intento póstumo de presentar el pensamiento de Marx como sistema filosófico o como concepción total de la realidad, fue ciertamente una de las razones que contribuyeron a hacer que se descuidaran o se subestimaran los motivos dialécticos de los escritos de Marx, en una época en que, dominando el positivismo, se difundía una concepción evolutiva y determinista de la realidad, se decoloró la visión del origen del pensamiento marxiano de la matriz hegeliana, y, como repetidamente se ha observado, fue considerado esfuerzo meritorio todo intento de separar a Marx de Hegel. Añádase que Marx desdeñó ex-

[7] *Ludovico Feuerbach e il punto d'approdo della filosofia clasica tedesca,* Roma, Rinascita, 1950, pp. 50-52. Las cursivas son mías.

poner al público sus cánones metodológicos, y prefirió utilizar un método que hablar de él; sus dos principales fragmentos metodológicos, *Crítica de la dialéctica y de la filosofía de Hegel* e *Introdución a la crítica de la economía política,* se publicaron póstumamente.[8]

De esta última escribió él mismo en el prefacio a *Para una crítica de la economía política*: "Suprimo una introducción general que había esbozado porque, después de reflexionar bien, me parece que perturba toda anticipación de resultados aun no demostrados, y el lector que haya decidido seguirme deberá decidirse a ascender de lo particular a lo general".[9] En el pasaje más celebre en que quiere mostrar su deuda de reconocimiento hacia Hegel (en la "Posdata" a la segunda edición de *El capital*) dijo, entre otras cosas, que había "hasta coqueteado aquí y allá en el capítulo sobre la teoría del valor con el modo de expresarse que era peculiar a Hegel";[10] lo hizo, al menos parcialmente, en una forma que agravó las dudas, en vez de eliminarlas. De esta frase se extrajo el argumento para confirmar que el hegelianismo, o sea la dialéctica, era en Marx una mera envoltura, una especie de reminiscencia de escuela, a la que no se debería haber dado demasiada importancia.

A la imagen de un Marx separado de Hegel, pensador no dialéctico, se le ha hecho justicia desde hace tiempo. Bastará recordar, para no salir del terreno de la crítica filosófica, la vieja polémica de Lukács contra los revisionistas, los cuales, habiendo dejado a un lado el método dialéctico de Marx, habían achatado, debilitado su pensamiento. En la introducción a *Historia y conciencia de clase* explicó que lo que era común a los ensayos que venía publicando reunidos en un volumen era la reafirmación de la impotencia de la dialéctica de Marx, y de sus relaciones con Hegel, y la crítica de todos aquellos que habían creído desembarazarse de la dialéctica como de una añadidura superflua.[11]

[8] El primero forma parte de los *Manoscritti economico-filosofici del 1844*, Turín, Einaudi, 1949, pp. 164-191; el segundo, publicado por primera vez en la *Neue Zeit* de 1903, está traducido en *Per la critica dell'economia politica*, *op. cit.*, pp. 171-199.

[9] *Per la critica dell'economia politica*, *op. cit.*, p. 9.

[10] *Il capitale*, *op. cit.*, I, p. 28.

[11] G. Lukács, *Geschichte und Klassenbewusstsein. Studien über marxistische Dialektik*, Berlín, Der Malik, 1923. Introducción, *passim*.

Hoy estamos convencidos de que los argumentos aducidos por los antidialécticos estaban mal fundados. Aun prescindiendo por ahora del más completo conocimiento que tenemos del pensamiento de Marx a través de los escritos póstumos, el pasaje del "coquetear", leído completo y sin prejuicios antihegelianos, demostraba no ya un superficial contacto de Marx con Hegel, sino un vínculo profundo, al menos en esa declaración. Marx en realidad desea hacernos saber, sobre todo, que quiso reaccionar contra los molestos, presuntuosos y mediocres epígonos que se complacían en tratar a Hegel como Mendelssohn trataba a Spinoza, o sea como un perro muerto. Hegel no era un perro muerto, sino "un gran pensador", y Marx se profesaba abiertamente su discípulo. El pasaje es de 1873, pero ahora sabemos que ya en 1868 (o sea inmediatamente después de la aparición de *El capital*), en una carta a Engels había expresado el mismo concepto y por lo tanto no era una noción ocasional:

> En el Museo [. . .] he visto también que Dühring es un gran filósofo, puesto que ha escrito una *Dialéctica natural* contra la dialéctica "no natural" de Hegel. *Hinc illae lacrimae*. Aquellos señores de Alemania (con excepción de los reaccionarios teológicos) creen que *la dialéctica de Hegel es un perro muerto.* A este respecto Feuerbach tiene muchas culpas sobre la conciencia.[12]

En el pasaje de la "Posdata", además, continuaba con una declaración de principio, que es en síntesis el programa del materialismo dialéctico, teorizado, comentado y divulgado por Engels:

> La mistificación a la que subyace la dialéctica en manos de Hegel no quita de ninguna manera que él haya sido el primero en exponer amplia y conscientemente *las formas generales del movimiento de la dialéctica misma. En él, está trastocada. Es necesario volverla de cabeza para descubrir el núcleo racional dentro de la cáscara mística*".[13]

[12] *Carteggio Marx-Engels*, Roma, Rinascita, 1951, v, p. 137. Las cursivas son mías.

[13] *Ibidem*, v, p. 28. Las cursivas son mías.

Sobre la convicción que Marx se había venido formando de la bondad del método dialéctico, precisamente durante el trabajo para *El capital*, en el *Epistolario* existen testimonios que no pueden descuidarse. Citemos alguno. A Engels, que tras leer las pruebas de imprenta le escribe que no entiende ciertos "nexos dialécticos", responde Marx (22 de junio de 1867): "Por lo que concierne al desarrollo de la forma de valor, he seguido y no seguido tu consejo, para mantener también a este respecto una *línea dialéctica*",[14] y se ufana de haber aplicado, a propósito de la transformación del maestro artesano en capitalista, la ley descubierta por Hegel de la transformación de la cantidad en calidad. Un mes después (27 de julio de 1867) escribe:

> Aquí [en el tercer libro] se mostrará de dónde proviene el modo de ver las cosas de los burguezuelos y de los economistas vulgares, esto es, del hecho que en sus cerebros siempre se refleja únicamente la inmediata forma de manifestación de las relaciones, no *su íntima correlación*. Por lo demás, si así fuera, ¿qué razón tendríamos entonces para una ciencia? Ahora bien, si yo quisiera en primer lugar quitar de en medio semejantes dudas, arruinaría *todo el método dialéctico de desarrollo*.[15]

El pasaje más importante, por lo demás, se encuentra en una carta a Engels del 7 de noviembre de 1867, en la que Marx dice haber mandado una copia de *El capital* a una revista católica inglesa, *Chronicle*, presentándolo —para atraer la atención sobre él— como *"el primer intento de aplicar el método dialéctico a la economía política"*.[16] Tuviera o no razón, Marx estaba convencido de haber terminado una obra de ruptura y de renovación en el campo de la economía política, sustituyendo, en la investigación de los conceptos económicos, el método naturalista tradicional por el método dialéctico tomado de Hegel; por consiguiente, si la suya era una ciencia nueva, esto se debía al hecho de que no olvidaba haber sido discípulo de Hegel. El pasaje apenas citado queda iluminado

[14] *Ibidem*, v, pp. 35-36. Las cursivas son mías.
[15] *Ibidem*, v, pp. 45-46. Las cursivas son mías.
[16] *Ibidem*, v, p. 95.

por un fragmento de algunos años antes (1 de febrero de 1858), en que, anunciando a Engels la pretensión de Lassalle de exponer la economía política a la manera de Hegel, comenta: "Aprenderá, a sus expensas, que una cosa muy diferente es llegar a llevar por medio de la crítica una ciencia al punto de poder exponerla *dialécticamente*, y otra aplicar un sistema de lógica abstracto y completo para la crítica de tal sistema".[17] Lo que no podía resultarle a Lassalle, o sea exponer una ciencia dialécticamente, él mismo lo había intentado, y los estudios de economía política que ya en aquellos años andaba realizando debían ser el primer esbozo de la obra mayor.

Crítica de una objeción

El hecho de que los escritos económicos de la edad madura estén impregnados de espíritu dialéctico y alimentados por una continua sugestión hegeliana no elimina la objeción, recién promovida, de que Marx llegó tarde a la comprensión de la dialéctica, y por consiguiente es un pensador dialéctico, sí, pero sólo en parte, aun cuando esa parte sea la más importante históricamente de su obra, cuyo curso se podría representar como un desarrollo del materialismo histórico al materialismo dialéctico. Esta tesis ha sido afirmada por Henri Lefèbvre.[18] Los argumentos que aduce son dos, *1)* por lo general en las obras juveniles, y particularmente en la *Miseria de la filosofía*, Marx condena con mucha severidad el método hegeliano; *2)* sólo en 1858 se encontraría una mención no negativa de la dialéctica hegeliana en una carta, donde Marx le dice a Engels que ha obtenido gran provecho para su trabajo de la relectura de la *Lógica* de Hegel, que le había sido enviada como regalo junto con otros volúmenes hegelianos por Freiligrath,[19] y comenta: "Si dispusiera alguna vez de tiempo para trabajos de ese género, me agradaría mucho volver accesible al intelecto del hombre común, en pocas páginas, cuanto hay de racional en el método que Hegel ha descubierto pero al mismo tiempo mistificado".

[17] *Carteggio, op. cit.*, III, 1951, p. 166. Las cursivas son mías.
[18] *Il materialismo dialettico*, Turín, Einaudi, 1947, pp. 62 y ss.
[19] *Carteggio, op. cit.*, III, p. 155.

Ninguno de los dos argumentos es muy convincente. En la *Miseria de la filosofía*, es verdad, existen algunas páginas dedicadas a la crítica de la doctrina hegeliana, y Proudhon fue criticado acremente por haberse dejado atraer por las espirales de Hegel, esto es, en una pura dialéctica de las ideas que jamás logrará comprender el movimiento de las cosas. Pero semejantes páginas sólo pueden sorprender a quien no haya aprendido de las obras juveniles cuán compleja, complicada y ambigua fue la actitud de Marx en lo que respecta a Hegel, de rebelión y al mismo tiempo de reverencia, de crítica áspera, burlona, y al mismo tiempo de admiración a su grandeza. Lo que Marx critica en Hegel, si se lee atentamente, aun en las páginas tan discutidas de la *Miseria de la filosofía*, no es la dialéctica como tal, sino definitivamente el uso especulativo de la dialéctica, al que contrapone, desde entonces, la dialéctica científica. Más bien, quizá no existe página en toda la obra de Marx en que se encuentre una explicación más clara y más genuina de la dialéctica (por lo menos en uno de sus significados principales). Frente a Proudhon, que no entendió nada de la dialéctica porque de los dos lados de cada categoría económica, el bueno y el malo, quiso conservar el primero y eliminar el segundo, explica Marx:

> Lo que constituye el movimiento dialéctico es la coexistencia de los dos lados contradictorios, su lucha y su fusión en una nueva categoría. En realidad, basta plantearse el problema de eliminar el lado malo para liquidar de golpe el *movimiento dialéctico*. En el lugar de la categoría, que se pone y se opone a sí misma por su naturaleza contradictoria, está el señor Proudhon que se entusiasma, se debate, se agita entre los dos lados de la categoría.[20]

Poco más adelante, a propósito de la crítica de Proudhon al feudalismo, sale con una afirmación verdaderamente decisiva que reúne y fija el núcleo central del método dialéctico: *"Es el lado malo el que produce el movimiento que hace la historia, determinando la lucha"*. Eliminad el lado malo del feudalismo y ¿qué tendréis? "Habrían quedado anulados todos los elementos que constituían la lucha y se habría sofocado en germen el desarrollo de la burguesía. En resumidas cuentas, *se habría planteado el absurdo problema de eliminar la historia.*"[21] Por lo demás, volviendo muchos años después a Proudhon en una carta a Schweitzer (1865), Marx nos da, por así decir, la interpretación auténtica de su posición por lo que respecta a Hegel, precisamente al tiempo en que había entrado en polémica con Proudhon:

[20] *Miseria della filosofia*, Roma, Rinascita, 1950, pp. 91-92. Las cursivas son mías.

> Durante mi permanencia en París en 1844 —escribe— entré personalmente en relación con Proudhon. Recuerdo esta circunstancia porque hasta cierto punto yo soy responsable de su *sophistication*, palabra utilizada por los ingleses para designar la falsificación de una mercancía. En largas discusiones, que a menudo se prolongaban durante toda la noche, yo *lo infestaba de hegelianismo* con su grave prejuicio, puesto que, no sabiendo alemán, él no podía estudiar la cosa a fondo.[22]

Y explica que Proudhon logró, sí, comprender que la antinomia kantiana, que es insoluble, debía ser sustituida por la contradicción hegeliana, pero no hasta el punto de penetrar el misterio de la dialéctica científica, de donde había continuado elevando a ideas eternas las categorías económicas, que son expresiones teóricas de relaciones de producción históricas. De todo esto resulta que Marx desde entonces condenaba, no la dialéctica, sino el uso malo o especulativo de la misma, y el equívoco en que cae Proudhon con su historia del lado bueno por conservar y del lado malo por rechazar, y además tenía una idea bastante clara de lo que constituye el nervio de la dialéctica, o sea *la fuerza de la negatividad*.

En cuanto al segundo argumento, aducido por Lefèbvre, la tardía relectura hecha por Marx de la *Lógica* de Hegel y el beneficio obtenido para sus investigaciones, no prueba que Marx haya descubierto a Hegel apenas en 1858; a lo sumo confirma el vivo interés que había sentido siempre por la filosofía hegeliana, para volver a ella en varios momentos de su vida. Si no bastaran los testimonios citados, queremos recor-

[21] *Ibidem*, p. 99. Las cursivas son mías.
[22] *Ibidem*, p. 179. Las cursivas son mías.

dar la inspiración hegeliana del fragmento metodológico ya mencionado, la *Introducción a la crítica de la economía política*, que es de 1857, en el cual sin embargo, una vez más, aun exponiendo cánones de investigación tomados de la diaria meditación de Hegel, no descuidaba poner en guardia a su lector contra la ilusión de Hegel, "de concebir lo real como el resultado del pensamiento semoviente", en último análisis contra el idealismo para el cual la conciencia crea la realidad, y el mundo aparece real sólo después de haber sido pensado,[23] advirtiendo una vez más la complejidad de su actitud hacia Hegel, que era de atracción por el método y repudio de la metafísica, de aceptación del descubrimiento metodológico y rechazo del modo como había sido aplicado el descubrimiento por su mismo autor.

La dialéctica de Marx en las obras juveniles

Por lo demás, el argumento decisivo contra la tesis limitativa de Lefèbvre está constituido definitivamente por las obras filosóficas juveniles, de las cuales ya no se puede prescindir para una valoración global de la personalidad de Marx. En estas obras, como es sabido, el problema central es precisamente la relación con Hegel, su declarada liberación de Hegel y los límites, que se han de descubrir de modo crítico, de esta liberación.

En verdad, la primera de estas obras, la *Crítica de la filosofía del derecho público de Hegel* (1843), tiene el aspecto de un libelo antihegeliano. Los comentarios a los pasajes de la filosofía del derecho están entretejidos de críticas duras, ásperas, sin demasiadas consideraciones para el maestro; la teoría del Estado de Hegel es una "mistificación"; Hegel es llamado "sofista"; se habla, casi en cada página, de "confusión", de "acrisia" [falta de sentido crítico], de "tontería", de "trivialidad". Se ve desde esta primera prueba que Marx no está habituado a hacer demasiados cumplidos a sus adversarios: "Aquí la inconsecuencia despreocupada de Hegel y su sentido de la autoridad se vuelven realmente repugnantes". Poco después, "Hegel roza aquí lo servil. Se le ve contagiado hasta la médula del miserable gesto altanero del mundo burocrático prusiano."[24] Esta actitud crítica nace no sólo de divergencias de naturaleza política, sino además del despecho de tener que asistir sin cesar al intercambio de las abstracciones con la realidad. Marx ataca decididamente, desde este primer escrito, el método especulativo de Hegel, que consiste en formar la realidad a imagen y semejanza de aquello que él, Hegel, ha ido construyendo en su propio cerebro: "La lógica no sirve para probar el Estado, sino que el Estado sirve para probar la lógica".[25] De este modo Marx describe el proceso de mistificación de la realidad, que consiste en trastocar una proposición empírica en una proposición metafísica. El vulgo dice "El monarca tiene el poder soberano." Hegel invierte "La soberanía del Estado es el monarca." Y Marx comenta "La primera fase es empírica, la segunda trastorna el hecho empírico en un axioma metafísico."[26]

Mas, viéndolo bien, esta crítica, que es un aspecto permanente y constante de la crítica científica a toda metafísica que pretenda sustituir la deducción de principios al control de la experiencia, golpea la metafísica de Hegel, su método especulativo, pero no considera la dialéctica. Más bien, en uno de los pocos pasajes de la obra en cuestión en que se dirige a Hegel con elogio, es precisamente la dialéctica la que, aparentemente ignorada, salta a primer plano. A propósito de la relación entre poder legislativo y constitucional, escribe Marx: "Y todavía reconocemos en él profundidad, *en éste su comenzar dondequiera con la oposición de las determinaciones* [. . .] y poner ahí el acento".[27] El comenzar desde la oposición es la esencia de la dialéctica. Por consiguiente Marx reconoce, aunque en medio de su desahogo polémico, que hay algo de profundo en Hegel, y este algo es precisamente el método dialéctico.

[23] Apéndice a *Per la critica dell'economia politica*, *op. cit.*, p. 188.

[24] "Critica della filosofia hegeliana del diritto pubblico", en *Opere filosofiche giovanili*, Roma, Rinascita, 1950, p. 166.
[25] *Ibidem*, p. 29.
[26] *Ibidem*, p. 39.
[27] *Ibidem*, p. 77.

Al problema de la dialéctica de Hegel está dedicado expresamente un fragmento de los *Manuscritos de 1844.* Es un fragmento oscuro, casi esotérico, destinado a ser atormentado por los intérpretes. La dificultad proviene del hecho de que la acusación levantada a Hegel es una sola —y es siempre la misma acusación de espíritu especulativo—, pero es conducida sobre diversos planos que se sobreponen y se confunden. Distinguiría tres principales: *1)* Hegel ha transferido el movimiento de la historia real en la conciencia, de donde la *Fenomenología* describe un movimiento histórico que no es el del hombre real, sino de la conciencia consigo misma; *2)* este error de perspectiva proviene de la falsa concepción del hombre como autoconciencia (y no como actividad sensible), como ser espiritual (y no natural), finalmente como hombre teórico (y no práctico), de donde resulta eliminada toda posibilidad de alcanzar la objetividad; la filosofía de Hegel es una filosofía del sujeto (y no del objeto), o sea es idealismo; *3)* la forma más elevada de la conciencia para Hegel es el saber; de ahí nace la deformación más grave, que consiste en la resolución de los problemas reales que requieren soluciones reales a problemas teóricos, cuya solución es puramente teórica; lo que Hegel logra suprimir y superar no es la existencia real, sino el objeto del saber, es decir la dogmática y no la religión, la teoría del Estado y no el Estado, y así sucesivamente. Pero una vez más el blanco de Marx es la especulación de Hegel, no la dialéctica. O más exactamente, cuando escribe este ensayo, Marx está bajo el influjo de Feuerbach, y ahí es donde afirma que Feuerbach es el único de los hegelianos que se ha planteado de manera seria el problema de la crítica de Hegel; entre los otros méritos le reconoce también el de haber opuesto a la negación de la negación la positividad que descansa sólo sobre sí misma, y parece que repudia también la dialéctica de Hegel. En realidad refuta el resultado, no el movimiento.

Además del hecho de que Marx no debía haber llegado aún a la plena claridad de sí mismo (y la oscuridad del texto, por otra parte, es un indicio), existe también en este ensayo un pasaje en el que aprovecha exactamente el significado y el alcance de la dialéctica:

> Lo importante en la *Fenomenología* de Hegel y en su resultado final —la *dialéctica de la negatividad como principio motor y generador*— está, pues, en el hecho de que Hegel concibe la autogeneración del hombre como un proceso, la objetivación como una contraposición, con alienación y supresión de esta alienación.[28]

También aquí nótese, como en el escrito precedente, ahí donde se trata de los méritos de Hegel (agotada la crítica de los errores), que resurge, como núcleo irrecusable de aquel pensamiento, el movimiento dialéctico. Este pasaje muestra, según mi opinión, tres cosas: *1)* que Marx acepta de Hegel la idea de que el resorte de la historia es la negatividad; *2)* que la historia, o bien la autogeneración del hombre desde el fondo de un mundo natural sin historia, es un proceso; *3)* que este proceso tiene un ritmo, y este ritmo, descubierto por Hegel, es el paso de la enajenación a la supresión de la enajenación; es, pues, el ritmo dialéctico. Por lo demás, la parte más viva y fuerte de estos escritos económico-filosóficos es un intento por describir este proceso, no ya desde un punto de vista especulativo o mistificado, sino real, de presentar dramáticamente la historia de la humanidad como la historia de la enajenación humana a través de la enajenación del trabajo operada por la sociedad burguesa y de la supresión de esta enajenación por obra del comunismo. Cualquiera que sea la idea que Marx se ha hecho de la dialéctica, es cierto que la concepción que tiene de la historia es una concepción dialéctica, y sus primeros escritos filosóficos son un intento de dialéctica en acción.[29]

Dos acepciones distintas de "dialéctica"

De las rápidas anotaciones hechas hasta aquí se desprende que el problema de la dialéctica fue para Marx un problema

[28] *Manoscritti, op. cit.,* p. 172. Las cursivas son mías.

[29] Recientemente M. Rossi ha creído poder individuar en la categoría de la enajenación la contribución que Marx recibe de Hegel. Véase el ensayo "Lo storicismo mistificato della fenomenologia hegeliana", en *Società,* XIII, 1957, pp. 639-685; 841-894. Del mismo autor "'Rovesciamento' e 'nucleo razionale' della dialettica hegeliana secondo Marx", en *Opinione,* II, núms. 4-6, octubre de 1956-marzo de 1957, pp. 17-42.

siempre vivo, y si hoy está completamente abandonada la consideración de un Marx pensador no dialéctico, también tiene pocas probabilidades de ser aceptada la tesis de que llegó a la plena comprensión de la dialéctica sólo en sus años de madurez. El problema crítico, nuevo, o por lo menos no discutido como merecería, es otro; es el problema de si se da un significado unívoco de dialéctica, y si cuando se habla de dialéctica en Marx se tiene la intención de hablar, en diversos periodos de su actividad y en diversas obras, siempre de lo mismo. Nace la sospecha, entre otras cosas, de que algunas de las discusiones sobre la mayor o menor dialecticidad del pensamiento marxista en los diversos periodos sean únicamente el fruto de distintos modos de entender la dialéctica, y por lo tanto de poner el acento sobre este o aquel significado considerado exclusivo. Engels ciertamente no contribuyó a disipar las dudas cuando creyó poder resumir el significado del método dialéctico en tres leyes, que constituían una extrapolación de tres momentos o caracteres de la lógica hegeliana, y que parecen no tener otra razón en común que la de constituir juntos las leyes del desarrollo de la naturaleza y de la sociedad: la ley de la conversión de la cantidad en calidad y viceversa; la ley de la compenetración de los opuestos (acción recíproca); la ley de la negación de la negación.[30]

El punto común de referencia del término "dialéctica" en sus diversas acepciones está dado definitivamente por una situación de oposición, de contradicción, de antítesis, de antinomia, de contraste, que debe ser resuelta. Por lo que respecta a la primera de las tres leyes, no se refiere a una oposición que mediar o resolver, no indica el método para la resolución de una oposición, y por lo tanto resulta engañoso hacerla entrar de nuevo en una teoría general de la dialéctica. En cuanto a las otras dos, se refieren, ciertamente, a una situación de oposición, pero conciben la oposición y el modo de resolverla de manera distinta, hasta el punto de que la aplicación de una o de otra al mismo problema conduce a soluciones diversas. (Hoy en día diríamos que formulan dos técnicas de investigación diferentes, y que en una lógica de la investigación,

[30] *Dialetica della natura*, Roma, Rinascita, 1950, p. 32.

como la que pretende elaborar Engels en la *Dialéctica de la naturaleza*, deberían distinguirse mejor para no generar confusiones.)

Frente a dos entes en contraposición, el método de la compenetración de los opuestos, o mejor dicho de la acción recíproca, conduce a mantener ambos términos del contraste y a considerarlos como condicionándose entre sí; por el contrario, el método de la negación de la negación conduce a considerar al primero eliminado en un primer momento por el segundo, y el segundo eliminado en un segundo momento por un tercer término. El primer método es aplicado a acontecimientos simultáneos, el segundo a acontecimientos que se despliegan en el tiempo: por ello, este último es un método para la comprensión de la historia (ya sea de la historia de la naturaleza, ya de la historia del hombre). La diversidad de los dos métodos se ve todavía más claramente si consideramos su intencionalidad polémica: el método de la compenetración de los opuestos se contrapone a una concepción mecanicista de la naturaleza en la cual todo el universo se explica por una serie en cadena de causas y efectos en una sola dirección (a partir de la primera causa); el método de la negación de la negación, en cambio, se contrapone a una concepción racionalista y abstracta de la historia, según la cual el mal no existe o existe sólo como mal que se ha de eliminar definitivamente.

Para fijar el contraste, no hay nada mejor que un ejemplo, tomado del campo mismo de experiencia característico de la filosofía hegeliano-marxista: sociedad civil y Estado representan en la historia de las ideas (piénsese en el jusnaturalismo) una típica situación de contraste. Aplicando a la solución de este contraste el método de la acción recíproca, se afirma, no ya que la sociedad civil condiciona al Estado, y ni siquiera que el Estado condiciona a la sociedad civil, sino que sociedad civil y Estado se condicionan entre sí; aplicándoles en cambio el método de la negación de la negación, se traza una bella línea del proceso histórico en que en cierto punto el Estado niega la sociedad civil, para ser al final nuevamente superado y resuelto (la extinción del Estado).

Ya he tenido la ocasión de decir en otro lugar que el primer significado de dialéctica queda cuestionado cuando el adjeti-

vo "dialéctico" va unido a "relación", "nexo"; el segundo cuando está unido a "desarrollo", "movimiento", "proceso".[31] Una cosa es, pues, hablar de nexo dialéctico entre sociedad y Estado, otra hablar de movimiento dialéctico entre sociedad y Estado. Un ejemplo característico de problema puesto en la doctrina marxista en términos de nexo dialéctico es el de la relación entre estructura y superestructura; un problema típico puesto en términos de movimiento dialéctico es el del paso de la propiedad colectiva originaria a la propiedad individual y al comunismo final. La superestructura no es la negación de la estructura, mientras la propiedad individual es la negación de la propiedad común originaria. Viceversa, la superestructura es un término que vuelve sobre su opuesto; la propiedad individual no vuelve sobre su opuesto, sino que es a su vez negada por éste (la negación de la negación). Finalmente, la dialéctica de la reciprocidad es una relación entre dos términos que no generan un tercer término; la dialéctica del movimiento es una relación "triádica", o sea es una relación entre dos términos que generan un tercero distinto de los dos primeros. Si se quiere representar con una imagen la diferencia, el primer movimiento puede ser representado con un péndulo, el segundo con una espiral.

La dialéctica como síntesis de los opuestos

Me he detenido en esta ambigüedad del concepto de dialéctica, según ha sido transmitido en el seno del marxismo teórico por Engels, porque el problema de la dialéctica en Marx no es tanto si Marx fue un pensador dialéctico, sino en qué sentido lo fue, y si en uno o en más. Ahora bien, creo que en las obras de Marx están presentes —más aún, tienen una parte importante— ambos modos de entender la dialéctica arriba ilustrados, y esto tal vez no es razón última de las dificultades de interpretación.

La dialéctica de la que Marx se apasionó y en torno a la cual trabajó en los años de la madurez, a medida que se iba internando en las investigaciones de la economía política, hasta hablar de una nueva ciencia económica elaborada con método dialéctico, no es la misma que él descubrió en los años juveniles, cuando fijó las grandes líneas de una filosofía de la historia no ya desde el punto de vista del hombre teórico sino del hombre práctico (una especie de fenomenología con la cabeza en alto, o si se quiere, no una fenomenología del espíritu, sino del individuo empírico). La primera es un método de investigación científico (o que lo considera como tal), un canon o una serie de cánones para una más adecuada comprensión de las categorías de la economía, que son categorías históricas y no naturalistas o metafísicas; la segunda es un método de interpretación de la historia en la totalidad de su proceso. Marx fue, entre otras cosas, un filósofo de la historia y un estudioso de la economía política. Aun cuando no se puedan distinguir los varios aspectos de su personalidad y él, en cada una de las concepciones, teorías o investigaciones que elaboró, haya partido siempre de una visión dramática de la vida, o sea de la oposición, del antagonismo, de la lucha, de la contradicción (de aquí la importancia que le dio a la dialéctica hegeliana), sin embargo las oposiciones a que se enfrentó como filósofo de la historia, es decir las oposiciones entre los grandes movimientos históricos, no eran del mismo tipo que aquellas entre conceptos de la ciencia económica tradicional a las que se enfrentó como economista.

Como filósofo de la historia, le impresionó del pensamiento de Hegel "la dialéctica de la negatividad como principio motor y generador", lo que en la *Miseria de la filosofía* expresó diciendo que "es el lado malo el que produce el movimiento que hace la historia, determinando la lucha". Este principio de la *fuerza de lo negativo* es el núcleo originario de una concepción dialéctica de la historia: lo negativo no es considerado como una aberración ni como un mal, sino como un momento necesario del desarrollo histórico.

Todo movimiento histórico debe llegar a su degeneración para que se desarrollen las fuerzas destinadas a eliminarlo y a crear uno nuevo. Al principio de la fuerza de la negatividad están ligadas dos formulaciones distintas de la necesidad de las oposiciones: *1)* todo momento histórico genera en su seno

[31] "Nota sulla dialettica in Gramsci", en *Società*, XIV, núm. 1, 1958, pp. 24-25.

contradicciones, las cuales son el resorte del desarrollo histórico: en un cierto punto, casi fatalmente, una situación histórica entra en contradicción con otra situación histórica, y el porvenir es el resultado del abrirse de la contradicción; *2)* las contradicciones históricas dan origen a antagonismos, es decir a la lucha entre los representantes de la clase de cuyo seno estas contradicciones se liberan y aquellos que son las víctimas de estas contradicciones y, al mismo tiempo, los predestinados a superarlas; a esta lucha está confiada la creación de la nueva sociedad.

Hasta aquí la concepción marxista de la historia se contrapone a toda forma de utopismo o de intelectualismo abstracto que quisiera eliminar el mal de la historia (y con esto las contradicciones y la lucha) y sustituirlo definitivamente por lo que considera bien, pero haciendo esto se plantea "el absurdo problema de eliminar la historia".

La dialéctica como concepción global de la historia no se detenía en el principio de la fuerza de lo negativo, esto es, en el momento de la negación, sino que precisamente en cuanto concepción de la historia como perpetuo devenir avanzaba al momento ulterior de la negación de la negación.

Ahora bien, la dialéctica de Marx, filósofo de la historia, está orientada, como la hegeliana, hacia una teoría de la historia como continuo devenir, cuyo carácter es desarrollarse a través de sucesivas negaciones. Si la negación, como hemos dicho, es el resorte del progreso, la negación de la negación, en cuanto resolución de la contradicción, constituye el progreso mismo. Aquí se vuelve clara la contraposición a la tradicional concepción histórica del jusnaturalismo para el cual el curso histórico se movía entre una negación inicial (el estado de naturaleza) y una afirmación sucesiva y definitiva (la sociedad civil), es decir a través del desarrollo "diádico" que, en cuanto tal, detiene y fija el curso histórico; e igualmente a las diversas concepciones evolucionistas que, a diferencia del jusnaturalismo, no fijan el curso histórico, sino, aunque lo conciben como un desarrollo, es como un desarrollo gradual y no a saltos, de sucesivas afirmaciones, no de sucesivas negaciones. Que luego el movimiento dialéctico tuviese por resorte las fuerzas espirituales o las condiciones materiales, la religión o las necesidades económicas, las ideologías o las formas de producción, esto es un discurso que no toca propiamente la dialéctica sino que se refiere, si acaso, al otro aspecto de la filosofía de Marx, el materialismo histórico, que aquí no es tomado en consideración. Otro problema extraño a la interpretación de la dialéctica es aquel —que incluso hizo correr ríos de tinta— relativo a la mayor o menor fatalidad del curso histórico y a la eficacia de la intervención activa de los hombres, de las masas o de sus vanguardias. Tampoco este problema se refiere a la formulación de la ley sino al modo de su realización.

La dialéctica como compenetración de los opuestos

Lo que en cambio toca a la misma teoría de la dialéctica como estructura formal de la realidad es el método de la investigación científica que Marx discutió y aplicó cuando se puso ante la tarea de elaborar una teoría económica diferente de la de los economistas burgueses, y en general cuando pasó de la consideración histórica del curso de la humanidad al intento de construir una ciencia del hombre en sociedad. Como filósofo de la historia, él se había encontrado frente a categorías históricas que denotan tipos de civilización o de sociedad, como feudalismo, burguesía, clases, lucha de clases; como científico de la sociedad, las categorías que encontró ante sí denotaban tipos de acción o de comportamiento, como producción, distribución, consumo, capital, ganancia, trabajo intelectual y trabajo manual, que se podían estudiar, si bien en diversas formas y en distintas relaciones entre sí, en todo tipo de sociedad. Lo mejor, que él había heredado de Hegel, era el rechazo de toda consideración intelectualista que abstrae de lo real los conceptos y luego los separa y no logra ya construir la unidad, y la tendencia, frente a la multiplicidad y complejidad de lo real, a la investigación de una unidad concreta. El instrumento de esta comprensión unitaria era la dialéctica como determinación de las oposiciones y su resolución. Sólo que la unidad concreta en el estudio del desarrollo histórico le había parecido como el resultado de la síntesis de los opuestos (negación de la negación), donde la categoría unitaria del curso

histórico de la humanidad es el *devenir;* en el estudio científico de la realidad la unidad concreta le pareció como el resultado de una interrelación de los entes que el intelecto abstracto ha aislado erróneamente los unos de los otros (acción recíproca), de donde la categoría unitaria de la *totalidad orgánica*. Como el devenir está compuesto de diversos momentos en oposición, así la totalidad orgánica está compuesta de diversos entes en oposición. La dialéctica, como método de resolución de las oposiciones, se presenta allá como síntesis de los opuestos, acá como acción recíproca. El devenir, en otras palabras, es el resultado de sucesivas negaciones o, si se quiere, de una continua superación (el tercer término); la totalidad orgánica es el resultado de un entrelazarse de las recíprocas relaciones de los entes, o, si se prefiere, de una integración (que no resuelve los dos términos en un tercero).

Desde la *Ideología alemana* Marx debió plantearse los términos de la dialéctica respecto a la totalidad orgánica, que se funda sobre el principio de la acción recíproca. Explicando los puntos fundamentales de la concepción materialista de la historia, concluía que ésta permitía "representar la cosa [el proceso real de la producción] *en su totalidad* y por lo tanto también la *recíproca influencia* mutua de estos lados diversos [la sociedad civil, el Estado, las formas de la conciencia]."[32] Pero la exposición más completa del principio de la acción recíproca es la que acompaña la reflexión sobre los problemas económicos, y se encuentra en efecto en la ya recordada *Introducción a la crítica de la economía política*. Se trata aquí para Marx de tomar posición contra la ciencia económica burguesa, que, por un lado, idealiza categorías históricas transformándolas en categorías absolutas y, por el otro, procediendo a la formulación de conceptos abstractos, que es procedimiento legítimo, los inmoviliza en su abstracción, juega con ellos como si fuesen entes sin relación o bien entes de relación unívoca, y no logra ya volver a lo concreto. "El resultado al que llegamos —explica Marx— no es que producción, distribución, intercambio, consumo, sean idénticos, sino *que representan todos los miembros de una totalidad*, diferen-

[32] *Ideologia tedesca*, Roma, Rinascita, 1958, p. 34.

cias en el ámbito de una unidad." ¿Qué significa ser "miembros de una totalidad"? Significa que cada uno de ellos determina a todos los demás, y es a su vez determinado por todos los demás. Ciertamente la producción es el momento inicial; pero sería un error considerar que todos los otros momentos dependen de ella. "Una producción determinada determina por lo tanto un consumo, una distribución, un intercambio determinados, como también *las relaciones determinadas entre estos diversos momentos*. Indudablemente, también la producción, en su forma unilateral, *es por su parte determinada por los otros momentos*." La conclusión se expresa con estas palabras: *"Entre los diversos momentos se ejercita una acción recíproca*. Y esto acontece en todo *conjunto orgánico"*.[33] Aun cuando en este contexto no use la palabra "dialéctica", Marx habla poco más adelante de "dialéctica de los conceptos de fuerza productiva (medios de producción) y de relaciones de producción",[34] y no hay duda de que aquí "dialéctica" significa "acción recíproca". Cuando él dice querer aplicar el método dialéctico a la economía, es necesario acudir a la introducción de 1857 como la principal clave de explicación; los conceptos de la ciencia económica son conceptos de la realidad histórica —y ellos mismos están históricamente determinados—, y forman no un sistema mecánico, sino un todo articulado y mecánico, una *totalidad concreta*. El mismo Engels, reseñando la obra de Marx, después de haber afirmado que el uso del método dialéctico para la economía era un aspecto del pensamiento de Marx casi tan importante como el materialismo, explica el método marxiano, es decir el método dialéctico, de este modo:

> Siguiendo este método tomamos como punto de partida la primera y más simple relación que se nos presenta históricamente, de hecho, es decir, en este caso, la primera relación económica que encontramos frente a nosotros. Esta relación la descomponemos. Por el hecho de que es una *relación*, se desprende ya que ella tiene dos lados que *están en relación el uno con el otro*. Cada uno de

[33] Apéndice a *Per la critica dell'economia politica, op. cit.*, pp. 186-187. Las cursivas son mías.
[34] *Ibidem*, p. 196.

estos lados es examinado independientemente; de este examen resulta el modo de su recíproca relación, *su acción y reacción recíproca*.[35]

CONCLUSIÓN

Al principio me había formulado dos preguntas: *1)* si Marx es un pensador dialéctico; *2)* en qué sentido lo es. A la primera pregunta respondí afirmativamente sin limitaciones. A la segunda respondí examinando dos distintos significados de "dialéctica" y mostrando su distinto uso en diversos dominios de investigación. Aquí me corresponde añadir que el haber distinguido dos acepciones principales no quiere decir que sean solamente dos. Me he limitado a verificar, por así decir, las dos principales acepciones ya acogidas y teorizadas por Engels.

Dos ulteriores problemas, si acaso, podrían ser los siguientes. La respuesta a la primera pregunta remite al problema de si la importancia de Marx en la historia del pensamiento radique en que fue un pensador dialéctico. Responderé que, según mi opinión, lo que cuenta del marxismo en la historia del pensamiento es más bien la teoría materialista de la historia, en su particular acepción de teoría realista de la historia, según la cual, para comprender la historia humana, es necesario partir de las relaciones reales y no de las ideas que de estas relaciones se han hecho los hombres. La respuesta a la segunda pregunta remite al problema de cuál de los dos significados de "dialéctica" es históricamente más relevante, es decir, cuál de los dos puede caracterizar mejor una orientación de pensamiento. No dudo en responder que el significado históricamente más relevante es el que hemos examinado primero, o sea el método de la negación de la negación. El principio de la acción recíproca es común a varios tipos de investigaciones científicas y no puede, por sí solo, caracterizar una metodología, y mucho menos una concepción general de la realidad. Por lo demás, la forma históricamente más genuina de la dialéctica, quiero decir aquella que ha sido transmitida como "dialéctica hegeliana", es definitivamente la primera y no la segunda; la síntesis de los opuestos y no la compenetración de los opuestos. La negación de la negación es para Hegel la categoría general de comprensión de todo el movimiento histórico, mientras la teoría de la acción recíproca no es sino un capítulo de la lógica. La absolutización, realizada por Engels, de un capítulo de la lógica (aquí "lógica" entendida en el sentido de teoría de la investigación), arroja sobre el materialismo dialéctico una sombra oscura, que sólo puede ser disipada distinguiendo el lado fuerte del lado débil de la dialéctica.

[35] *Ibidem*, p. 206. Las cursivas son mías.

VII. MARX Y EL ESTADO*

Marx y el problema del Estado

Por "marxismo" se entiende el conjunto de las ideas, los conceptos, las tesis, las teorías, las propuestas de metodología científica y de estrategia política, en general la concepción del mundo, de la vida asociada y de la política, consideradas como un cuerpo homogéneo de proposiciones hasta constituir una verdadera "doctrina", que se deducen de las obras de Karl Marx y de Friedrich Engels. La tendencia, que también se ha manifestado muchas veces, a distinguir el pensamiento de Marx del de Engels, se desarrolla dentro del mismo marxismo, o sea que es, en sí misma, una forma de marxismo. Se distinguen diversos marxismos, tanto sobre la base de las diversas interpretaciones del pensamiento de los dos fundadores como con base en los juicios de valor con que se pretende distinguir el marxismo que se acepta de aquel que se rechaza; sólo por poner un ejemplo, marxismo de la II y de la III Internacional, marxismo revisionista y ortodoxo, vulgar, burdo, dogmático, etc. En esta ocasión nos limitamos a exponer las líneas de la teoría marxista del Estado —en general de la política—, con la advertencia de que se tendrán en cuenta principalmente las obras de Marx, y sólo subsidiariamente las de Engels, que, como siempre, y por lo tanto también en este caso, al representar las tesis de Marx en polémica con los detractores o con quienes malentienden, a menudo termina, quizá, por endurecerlas.

Como es sabido, Marx no escribió ninguna obra de teoría

* *Marx e lo Stato,* publicado inicialmente como voz "Marxismo", en *Dizionario di politica,* dirigido por Norberto Bobbio, Nicola Matteucci, Gianfranco Pasquino, Turín, Utet, 1976; 2a. ed., revisada y ampliada, 1983, pp. 634-640.

Redacción reducida del cap. VI, intitulado "Karl Marx", del curso universitario *Società e Stato da Hobbes a Marx* (en colaboración con Michelangelo Bovero). Curso de filosofía de la política, año académico 1972-1973, Turín, CLUT, 1973, pp. 210-245.

del Estado en sentido estricto, aun cuando su primera obra de aliento, que por lo demás quedó incompleta y durante casi un siglo inédita (escrita en 1843, fue publicada por primera vez en 1927), fuera un comentario y una crítica, párrafo por párrafo, de una parte importante de la sección que se refiere al Estado de la *Filosofía del derecho* de Hegel (obra ya conocida con el título *Crítica de la filosofía del derecho público de Hegel*), y aun cuando en la obra inmediatamente siguiente, que permaneció también incompleta e inédita, conocida con el título *Manuscritos económico-filosóficos de 1844*, había anunciado de antemano, en las primeras líneas del Prefacio, que haría seguir "la una a la otra, en ensayos diversos e independientes, la crítica del derecho, de la moral y de la política".[1] Muchos años más tarde, en el Prefacio a *Para una crítica de la economía política* (1859), refiriendo la historia de su formación, narró cómo pasó de los primeros estudios jurídicos y filosóficos a los estudios de economía política, y cómo, a través de estas investigaciones, había llegado a la conclusión de "que ni las relaciones jurídicas como las formas del Estado pueden comprenderse ni por sí mismas ni por la así llamada evolución general del espíritu humano, sino que tienen sus raíces, más bien, en las relaciones materiales de la existencia".[2] Para reconstruir el pensamiento de Marx en torno al Estado es necesario, por lo tanto, recurrir a las alusiones sueltas con que nos encontramos en las obras económicas, históricas y políticas; aun cuando después de la obra juvenil de crítica a la filosofía del derecho de Hegel no existe obra alguna de Marx que trate específicamente del problema del Estado, no hay texto del cual no se puedan extraer sobre este mismo problema fragmentos relevantes y esclarecedores. No es necesario añadir que, a causa de esta fragmentación, y también a causa del hecho de que estos fragmentos están diseminados a lo largo de un periodo de más de treinta años, y que las tesis que ellos concisamente expresan son a menudo expuestas en forma ocasional y polémica, toda reconstrucción demasiado rígida

[1] K. Marx, *Manoscritti economico-filosifici del 1844,* prefacio y traducción de Norberto Bobbio, Turín, Einaudi, 1968, p. 3.

[2] K. Marx, *Per la critica dell'economia politica,* Roma, Editori Riuniti, 1957, p. 10.

de la teoría marxiana del Estado corre el riesgo de ser deformante o, por lo menos unilateral. Pero es preferible correr este riesgo que resignarse a la aceptación de una insuperable ambigüedad o a subrayar la presencia de dos (o quizá tres o cuatro) teorías paralelas.

A partir de la crítica a la filosofía del derecho y del Estado de Hegel, que lo lleva a un trastocamiento de la relación tradicional entre sociedad (natural o civil) y Estado, Marx propone una teoría del Estado estrechamente ligada con la teoría general de la sociedad y de la historia que él recaba del estudio de la economía política. Esta teoría general le permite dar una interpretación y hacer una crítica del Estado burgués contemporáneo suyo en las diversas formas en que se presenta, y dar una interpretación y formular algunas propuestas relativas al Estado que deberá seguir a aquel burgués; por último, deducir el final o la extinción del Estado. De esto se sigue que para una exposición lo más sistemática posible de las líneas generales de la teoría marxiana del Estado parece oportuno tocar los cinco puntos siguientes: *1)* crítica de las teorías precedentes, en particular de la teoría hegeliana; *2)* teoría general del Estado; *3)* teoría del Estado burgués en particular; *4)* teoría del Estado de transición; *5)* teoría de la extinción del Estado.

La crítica de la filosofía política hegeliana

En la filosofía del derecho de Hegel había llegado a su cumplimiento (y a la exasperación) la tendencia característica del pensamiento político que acompaña el nacimiento y la formación del Estado moderno, de Hobbes en adelante, de celebrar el Estado como la forma racional de la existencia social del hombre, en cuanto garante del orden y de la paz social, que es el único interés que todos los individuos vivientes en sociedad tienen en común (Hobbes); o en cuanto árbitro imparcial por encima de las partes, que impide la degeneración de la sociedad natural, es decir regida sólo por las leyes de la naturaleza o de la razón, en un estado de conflictos permanentes e insolubles (Locke); o en cuanto expresión de la voluntad general a través de la cual cada uno, renunciando a la libertad natural en favor de todos los demás, adquiere la libertad civil o moral y es más libre que antes (Rousseau); o en cuanto es el medio a través del cual es posible dar actuación empírica al principio jurídico ideal de la coexistencia de las libertades externas, de donde es no sólo el efecto de un cálculo unitario sino de una obligación moral por parte de los individuos el salir del estado de naturaleza y entrar en el Estado (Kant). Al inicio de la sección de la *Filosofía del derecho* dedicada al Estado, Hegel había dicho que "el Estado, en cuanto es la realidad de la voluntad sustancial [. . .] es el racional en sí y por sí", deduciendo de ello que el "deber supremo" de cada uno de los individuos era el "de ser componentes del Estado".[3]

La crítica que Marx, bajo la influencia de Feuerbach, dirige a Hegel en el escrito juvenil poco antes citado, *Crítica de la filosofía del derecho público de Hegel* (que contiene un comentario a los parágrafos 261-313 de los *Lineamientos de la filosofía del derecho*), tiene, a decir verdad, más valor filosófico y metodológico que político, en el sentido de que lo que le interesa principalmente a Marx en este escrito es la crítica del método especulativo de Hegel, esto es, del método según el cual lo que debería ser el predicado, la idea abstracta, se vuelve el sujeto, y lo que debería ser el sujeto, el ser concreto, se vuelve el predicado, como se desprende, más claramente que de cualquier explicación, del ejemplo siguiente. Hegel, partiendo de la idea abstracta de soberanía, más bien que de la figura histórica del monarca constitucional, formula la proposición especulativa: "la soberanía del Estado es el monarca", mientras, partiendo de la observación de la realidad, el filósofo no especulativo debe decir que "el monarca [o sea aquel personaje histórico que tiene aquellos determinados atributos] tiene el poder soberano" (en las dos proposiciones, como se ve, objeto y predicado están invertidos).[4] En un capítulo de *La Sagrada familia* (1845), que es el mejor comentario a esta crítica, intitulado "El misterio de la construcción especulativa", Marx, después de haber ilustrado con otro ejemplo el mismo tipo de inver-

[3] G. W. F. Hegel, *Lineamenti di filosofia del diritto*, Bari, Laterza, 1974, p. 239.

[4] K. Marx, *Opere filosofiche giovanili*, Roma, Rinascita, 1950, p. 39.

sión (para el filósofo no especulativo la pera es un fruto, mientras para el filósofo especulativo el fruto se pone como pera), explica que esta operación consistente en concebir la sustancia como sujeto (mientras debería ser el predicado) y el fenómeno como predicado (mientras debería ser el sujeto) "forma el carácter esencial del método hegeliano".[5]

Se comprende que, una vez aplicada la crítica del método especulativo a la filosofía política de Hegel, Marx deduce el rechazo, no sólo del método hegeliano, sino también de los resultados que Hegel ha creído poder deducir, con este método, en lo tocante a los problemas del Estado. Lo que Marx critica y rechaza es el mismo planteamiento del sistema de la filosofía del derecho de Hegel, fundado sobre la prioridad del Estado sobre la familia y sobre la sociedad civil (es decir sobre las esferas que históricamente preceden al Estado), prioridad que Hegel no asegura observando y respetando la realidad histórica de su tiempo ni estudiando cómo efectivamente se fue formando el Estado moderno, sino deduciéndola de la idea abstracta de Estado, como totalidad superior y anterior a sus partes. Mientras en la realidad familia y sociedad civil son los presupuestos del Estado, "en la especulación se vuelve lo contrario" o bien "los sujetos reales, la sociedad civil, la familia [. . .] se vuelven momentos objetivos de la idea, *irreales*, alegóricos" o, con otras palabras, mientras ellas son "el agente" (esto es, un sujeto histórico real) en la filosofía especulativa están "actuadas" por la idea real y "deben su existencia a un espíritu distinto del suyo", de donde "la condición se vuelve el condicionado, el determinante el determinado, el productor el producto de su producto".[6] Desde los primeros lances del comentario Marx llama a este procedimiento "misticismo lógico". No tiene caso detenerse sobre las críticas particulares que Marx dirige a esta o aquella tesis política de Hegel; baste decir que las más importantes son las que se refieren a la concepción del Estado como organismo, la exaltación de la monarquía constitucional, la interpretación de la burocracia como clase universal, la teoría de la representación por sectores

[5] F. Engels-K. Marx, *La sacra famiglia*, Roma, Editori Riuniti, 1954, p. 66.
[6] K. Marx, *Opere filosofiche giovanili*, *op. cit.*, pp. 17-18.

contrapuesta al sistema representativo nacido de la Revolución francesa. Lo importante es subrayar de modo particular que el rechazo del método especulativo de Hegel lleva a Marx a trastocar la relación entre sociedad civil y Estado, que es una consecuencia de este método, a detener la propia atención mucho más sobre la sociedad civil que sobre el Estado y, por consiguiente, a entrever la solución del problema político no ya en la subordinación de la sociedad civil al Estado sino, al contrario, en la absorción del Estado por parte de la sociedad civil, en lo que consiste la "verdadera" democracia, de la que los franceses dicen que en ella "el Estado político sucumbe",[7] y cuya institución fundamental, el sufragio universal, tiende a eliminar la diferencia entre Estado político y sociedad civil, poniendo "dentro del Estado político abstracto la instancia de la disolución de éste, como también de la disolución de la sociedad civil".[8]

El Estado como superestructura

El trastocamiento de la relación entre sociedad civil y Estado operado por Marx respecto a la filosofía política de Hegel marca una verdadera ruptura con toda la tradición de la filosofía política moderna. Mientras ésta tiende a ver en la sociedad anterior al Estado (ya sea el estado de naturaleza de Hobbes, o la sociedad natural de Locke, o el estado de naturaleza o primitivo de Rousseau del *Contrato social*, o el Estado de relaciones de derecho privado-natural de Kant, o precisamente la familia y la sociedad civil de Hegel) una subestructura, realidad, sí, pero efímera, destinada a ser resuelta en la estructura del Estado en que sólo el hombre puede conducir una vida racional, y por consiguiente a desaparecer en todo o en parte, una vez constituido el Estado, Marx considera al Estado, entendido como el conjunto de las instituciones políticas, en que se concentra la máxima fuerza imponible y disponible en una determinada sociedad, pura y simplemente como una supe-

[7] *Ibidem*, p. 42.
[8] *Ibidem*, p. 135.

restructura respecto a la sociedad prestatal, que es el lugar donde se forman y se desarrollan las relaciones materiales de existencia y, en cuanto superestructura, destinado a desaparecer a su vez en la futura sociedad sin clases. Mientras la filosofía de la historia de los escritores anteriores hasta Hegel (y con particular fuerza precisamente en Hegel) avanza hacia un perfeccionamiento siempre mayor del Estado, la filosofía de la historia de Marx avanza a la inversa, hacia la extinción del Estado. Lo que para los autores precedentes es la sociedad prestatal, esto es, el reino de la fuerza irregular e ilegítima —ya sea él el *bellum omnium contra omnes* de Hobbes, o el estado de guerra o de anarquía que, según Locke, una vez comenzado no puede ser abolido sino con un salto en la sociedad civil o política, o la *société civile* de Rousseau, en que está vigente el pretendido derecho del más fuerte, que en realidad no es derecho, sino mera constricción, o el estado de naturaleza como estado "sin ninguna garantía jurídica" y por lo tanto provisional de Kant—, para Marx todavía el Estado, el cual, en cuanto reino de la fuerza o, según la conocida definición que se nos da en *El capital*, "violencia concentrada y organizada de la sociedad",[9] no es la abolición ni la superación, sino más bien la prolongación del estado de naturaleza, esto es el estado de naturaleza como estado histórico, o prehistórico, no sólo imaginario o ficticio, de la humanidad.

Ya en los *Manuscritos económico-filosóficos de 1844* Marx expresa este concepto fundamental: que el Estado no es el momento subordinante sino un momento subordinado del sistema social tomado en su conjunto, afirmando que "la religión, la familia, el Estado, el derecho, la moral, la ciencia, el arte, etc., no son sino modos *particulares* de la producción y caen bajo su ley universal".[10] Todavía con mayor claridad y extensión en la gran obra inmediatamente siguiente, *La ideología alemana* (1845-1846), afirma que:

> La vida material de los individuos, que no depende efectivamente de su pura "voluntad", su modo de producción y la forma de relaciones que se condicionan mutuamente, son la base real del Estado y continúan siéndolo en todos los estados en que son todavía necesarias la división del trabajo y la propiedad privada, completamente independiente de la *voluntad* de los individuos. Estas relaciones reales no son, en efecto, creadas por el poder del Estado; son más bien el poder que crea a aquél.[11]

[9] K. Marx, *Il capitale*, Roma, Editori Riuniti, I, 1967, p. 814.
[10] K. Marx, *Manoscritti economico-filosofici del 1844, op. cit.*, p. 112.

En la obra del mismo periodo publicada en 1845 (a diferencia de la precedente, que permaneció inédita), *La Sagrada Familia*, el trastocamiento de la idea tradicional, personificada en este contexto por Bruno Bauer, para quien "el ser universal del Estado debe tener unidos a cada uno de los átomos egoístas", no podría expresarse de modo más incisivo: "Sólo la *superstición política* imagina todavía hoy que la vida civil debe ser conservada unida por el Estado, mientras, por el contrario, es el Estado, en realidad, el que es mantenido unido por la vida civil".[12] En cuanto al tema de relaciones entre estructura y superestructura, el pasaje que constituye un ejemplo es el celebérrimo del Prefacio a *Para una crítica de la economía política:*

> El conjunto de estas relaciones de producción constituye la estructura económica de la sociedad, o sea la base real sobre la cual se eleva una superestructura jurídica y política y a la cual corresponden formas determinadas de la conciencia social. El modo de producción de la vida material condiciona, en general, el proceso social, político y espiritual de la vida.[13]

Contra la "superstición política", es decir contra la sobrevaloración del Estado, el ataque de Marx, digan lo que digan algunos intérpretes recientes, es constante. Es este rechazo de la superstición política el que le hace decir en un escrito juvenil, *La cuestión judía* (1843), que la Revolución francesa no ha sido una revolución consumada, porque ha sido sólo una revolución política, y que la emancipación política no es todavía la emancipación humana. Y en un escrito de la madurez contra Mazzini afirma que éste no ha entendido jamás nada, por-

[11] K. Marx-F. Engels, *L'ideologia tedesca*, Roma, Editori Riuniti, 1958, p. 324.
[12] F. Engels-K. Marx, *La sacra famiglia, op. cit.*, p. 131.
[13] K. Marx, *Per la critica dell'economia politica, op. cit.*, pp. 10-11.

que "para el Estado, que crea en su imaginación, es todo, mientras la sociedad, que existe en realidad, no es nada" (que es otro modo de decir que una revolución solamente política no es una verdadera revolución).

EL ESTADO BURGUÉS COMO DOMINIO DE CLASE

El condicionamiento de la superestructura política por parte de la estructura económica o, lo que es lo mismo, la dependencia del Estado de la sociedad civil, se manifiesta en que la sociedad civil es el lugar donde se forman las clases sociales y se expresan sus antagonismos, y el Estado es el aparato o el conjunto de los aparatos, de los cuales el determinante es el aparato represivo (el uso de la fuerza monopolizada), cuya función principal es, por lo menos en general, y salvo casos excepcionales, impedir que el antagonismo degenere en lucha perpetua (que sería un retorno puro y simple al estado de naturaleza), no ya mediando los intereses de las clases contrapuestas sino reforzando, es decir contribuyendo a mantener, el dominio de la clase dominante sobre la clase dominada. En el *Manifiesto del Partido Comunista* el "poder político" es definido, con una fórmula que ha venido a ser ya clásica, como "el poder organizado de una clase para la opresión de otra".[14]

Aunque sin descuidar las formas de poder político en otros tipos de sociedades, distintas de la burguesa, Marx concentró su atención y reunió la gran mayoría de sus reflexiones sobre el Estado burgués. Cuando él habla del Estado como del "dominio", o como del "despotismo" de clase, o como de la "dictadura" de una clase sobre la otra, el objeto histórico es casi siempre el Estado burgués. Sin duda uno de sus primeros artículos, comentando los *Debates sobre la ley contra los robos de leña* (1842), había notado cómo el interés del propietario de bosques era "el principio determinante de toda la sociedad", con la consecuencia de que: "Todos los órganos del Estado se

[14] *Manifesto del Partito Comunista*, en K. Marx-F. Engels, *Il partito e l'internazionale*, Roma, Rinascita, 1948, p. 64.

vuelven orejas, ojos, brazos, piernas, con los cuales el interés del propietario escucha, observa, valora, provee, aferra y camina". Por consiguiente, había concluido con una frase que merece ser subrayada, contra las interpretaciones deformantes y según mi opinión también banalizantes que insisten más sobre la independencia y no sobre la dependencia del Estado de la sociedad: "Esta lógica, que transforma el dependiente del propietario forestal en una autoridad estatal, *transforma la autoridad estatal en un dependiente del propietario*".[15] Precisamente con particular referencia al Estado burgués, es decir a aquella fase del desarrollo de la sociedad civil en que los órdenes se transformaron en clases y la propiedad en cuanto privada se emancipó completamente del Estado, Marx afirma en la *Ideología alemana* que el Estado "no es otra cosa que la forma de organización que los burgueses se dan por necesidad, tanto hacia el exterior como hacia el interior, a fin de garantizar recíprocamente su propiedad y sus intereses". Después de haber precisado una vez más que "la independencia del Estado hoy no se encuentra más que en aquellos países donde los órdenes no se han desarrollado todavía en clases", y por lo tanto en Alemania, pero no en Estados Unidos, formula la misma tesis en los siguientes términos generales e inequívocos: "El Estado es la forma en que los individuos de una clase dominante hacen valer sus intereses comunes y en que se sintetiza toda la sociedad civil de una época".[16]

Que en ciertos periodos de crisis, en que el conflicto de clase se vuelve más agudo, la clase dominante ceda o sea constreñida a ceder su propio poder político directo, que ejercita a través del parlamento (el cual no es otra cosa que un "comité de asuntos" de la burguesía), a un personaje que aparece por encima de las partes, como sucedió en Francia luego del golpe de Estado del 2 de diciembre de 1851 que dio el supremo poder a Luis Napoleón, no significa en efecto que el Estado cambie su naturaleza; lo que acontece en este caso (el así llamado "bonapartismo", que Engels extenderá, haciendo de él una categoría histórica, al régimen instaurado por Bismarck

[15] K. Marx, *Scritti politici giovanili*, al cuidado de Luigi Firpo, Turín, Einaudi, 1950, p. 203.
[16] K. Marx- F. Engels, *L'ideologia tedesca*, *op. cit.*, p. 60.

en Alemania),[17] es pura y simplemente el paso de las prerrogativas soberanas dentro del mismo Estado burgués, del poder Legislativo al poder Ejecutivo, representado por el regidor de la administración pública, en otras palabras, del parlamento a la burocracia que, por lo demás, existe antes del parlamento, pues se formó durante la monarquía absoluta y constituye un "espantoso cuerpo parasitario que enrolla como en una envoltura el cuerpo de la sociedad francesa y obstruye todos los poros".[18] Esta sustitución de un poder por el otro puede dar la impresión de que el Estado se ha vuelto independiente de la sociedad civil; pero esta forma extraordinaria de "despotismo individual" no puede regirse si no se apoya en una determinada clase social, que en el caso específico de Luis Napoleón es, según Marx, la clase de los campesinos pequeños propietarios; sobre todo, no cambia la función del poder político, esté en posesión de una asamblea como el parlamento o de un hombre como el dictador; Bonaparte siente, observa Marx, que "su misión consiste en asegurar el orden burgués",[19] aun cuando después, envuelto en las contradicciones de su papel de mediador por encima de las partes, es decir de un papel cuyo ejercicio y cuyo éxito se han vuelto impracticables por las condiciones subjetivas de la sociedad de clase, no triunfa en el intento (o por lo menos Marx juzga que, en vez del orden prometido, el presunto salvador termina por dejar el país en garras de una nueva anarquía). En realidad, si la burguesía renuncia a su propio poder directo, es decir al régimen parlamentario, para confiarse al dictador, esto sucede porque considera (si bien por error, es decir haciendo un cálculo que resultará equivocado), que en un momento difícil el dictador asegura su dominio en la sociedad civil, que es el dominio que cuenta más que el parlamento; es decir "confiesa", como dice Marx, "que para mantener intacto su poder social debe ser destrozado su poder político", o más burdamente, "que para salvar su bolsa debe perder su corona".[20]

[17] *Carteggio Marx-Engels*, Roma, Editori Riuniti, 1951, IV, p. 406.
[18] *Il 18 brumaio di Luigi Bonaparte*, en K. Marx-F. Engels, *Le opere*, Roma, Editori Riuniti, 1966, p. 575.
[19] *Ibidem*, p. 584.
[20] *Ibidem*, p. 530.

EL ESTADO DE TRANSICIÓN

De la muchas veces afirmada dependencia del Estado de la sociedad civil del poder político de la clase dominante, Marx da una confirmación precisa ahí donde plantea el problema del paso del Estado en el cual la clase dominante es la burguesía al Estado en el cual la clase dominante será el proletariado. Sobre este problema será inducido a meditar sobre todo por el episodio de la Comuna de París (marzo-mayo de 1871). En una carta a Ludwig Kugelmann, del 12 de abril de 1871, refiriéndose precisamente al último capítulo del escrito sobre el golpe de Estado en Francia *(El 18 brumario de Luis Bonaparte)*, en el que había afirmado que "todas las sublevaciones [cambios radicales políticos] no hicieron más que perfeccionar esta máquina [entiéndase la máquina del Estado] en vez de destrozarla",[21] replica, a veinte años de distancia, que "el próximo intento de la Revolución francesa no consistirá en transferir de una mano a otra la máquina militar y burocrática, como ha sucedido hasta ahora, sino en destrozarla, y que ésa es la condición preliminar de toda revolución popular en el continente".[22] Señala pues que el objetivo que pretenden los insurrectos parisinos es precisamente ése; ellos no intentan apoderarse del aparato del Estado burgués sino que tratan de "destrozarlo". En las consideraciones sobre la Comuna Marx retorna a menudo sobre este concepto: ahora dice que la unidad de la nación debía volverse una realidad "por medio de la destrucción de aquel poder estatal que pretendía ser la encarnación de esta unidad independiente y hasta superior a la nación misma, mientras no era sino una excrecencia parasitaria"; ahora habla de la Comuna como de una nueva forma de Estado que "destroza" el moderno poder estatal, y que sustituye al viejo gobierno centralizado con "el autogobierno de los productores".[23]

Parece, pues, que para Marx la dependencia con respecto al poder estatal del poder de clase es tan estrecha que el paso de

[21] *Ibidem*, p. 576.
[22] *Ibidem*, p. 139.
[23] *Ibidem*, pp. 911-912.

la dictadura de la burguesía a la dictadura del proletariado no puede realizarse simplemente a través de la conquista del poder estatal, es decir de aquel aparato de que se ha servido la burguesía para ejercer el propio dominio, sino que exige la destrucción de aquellas instituciones y su sustitución con instituciones completamente diferentes. Si el Estado fuese sólo un aparato neutral por encima de las partes, la conquista de este aparato, o hasta la sola penetración en él, serían por sí mismas suficientes para modificar la situación existente. El Estado es, sí, una máquina, pero no es una máquina que cada uno pueda manejar a su antojo: cada clase dominante debe formar la máquina estatal según las propias exigencias. Sobre los caracteres del nuevo Estado Marx da algunas indicaciones tomadas justamente de la experiencia de la Comuna (de las cuales sacará inspiración Lenin para el ensayo *Estado y revolución* y los escritos y discursos de los primeros meses de la Revolución): supresión del ejército permanente y de la policía asalariada, y su sustitución por el pueblo armado; funcionarios o de elección o bajo el control popular, y por lo tanto responsables y revocables; jueces elegibles y revocables; sobre todo sufragio universal para la elección de los delegados con mandato imperativo y por lo tanto revocables; abolición de la tan mentada pero ficticia separación de los poderes. ("La Comuna debía ser, no un organismo parlamentario, sino de trabajo, ejecutivo y legislativo al mismo tiempo"); y finalmente amplia descentralización capaz de reducir a pocas y esenciales las funciones del gobierno central. ("Las pocas pero importantes funciones que hubieran quedado todavía para un gobierno central [. . .] habrían sido cumplidas por funcionarios comunales, y por lo tanto estrictamente responsables.")[24] Marx llamó a esta nueva forma de Estado "gobierno de la clase obrera",[25] mientras Engels, en la introducción a una reimpresión de los escritos marxianos sobre la guerra civil en Francia, la llamó con fuerza, y con provocadora intención, "dictadura del proletariado": "El filisteo socialdemócrata recientemente se ha sentido invadido una vez más por un saludable terror al oír la

[24] *Ibidem*, pp. 908-909.
[25] *Ibidem*, p. 912.

expresión: dictadura del proletariado. Pues bien, señores, ¿queréis saber cómo es esta dictadura? Mirad la Comuna de París. Ésta fue la dictadura del proletariado".[26] Desde el *Manifiesto* Marx y Engels habían dicho muy claramente que, puesto que siempre el poder político era el poder de una clase organizada para oprimir a otra, el proletariado no habría podido ejercer su dominio sino convirtiéndose a su vez en clase dominante. Parece que Marx habló por primera vez de "dictadura del proletariado" en sentido propio (y no en sentido polémico, como lo hace en las *Luchas de clases en Francia de 1848 a 1850*)[27] en una conocida carta a Joseph Weydemeyer del 5 de marzo de 1852, donde confiesa no haber sido el primero en demostrar la existencia de las clases, y se reconoce el único mérito de haber demostrado:

> 1. que la existencia de las clases está ligada sólo a determinadas fases de desarrollo histórico de la producción; 2. que la lucha de clases necesariamente conduce a la dictadura del proletariado; 3. que esta dictadura constituye sólo el paso a la supresión de todas las clases y a una sociedad sin clases.

La expresión queda consagrada, por decirlo así, en la *Crítica al programa de Gotha* (1875): "Entre la sociedad capitalista y la sociedad comunista existe el periodo de la transformación revolucionaria de una en la otra. A ello corresponde también un periodo político de transición, cuyo Estado no puede ser otro que la *dictadura revolucionaria del proletariado*".[28]

La extinción del Estado

Como aparece por la carta a Weydemeyer, el tema de la dictadura del proletariado está estrechamente ligado al de la extinción del Estado. Todos los estados que han existido son siempre estados dictadura de una clase. A esta regla no hace excepción el Estado en el cual la clase dominante llega a ser el

[26] *Ibidem*, p. 1163.
[27] *Ibidem*, p. 463.
[28] *Ibidem*, p. 970.

proletariado; pero, a diferencia de las dictaduras de las otras clases, que han sido siempre dictaduras de una minoría de opresores sobre una mayoría de oprimidos, la dictadura del proletariado, en cuanto dictadura de la enorme mayoría de los oprimidos sobre una minoría de opresores, destinada a desaparecer, es todavía, en verdad, una forma de Estado, pero tal que, por tener como objetivo la eliminación del antagonismo de clase, tiende a la gradual extinción de ese instrumento de dominio de clase que es precisamente el Estado. La primera alusión a la desaparición del Estado se encuentra en la última página de la *Miseria de la filosofía:* "La clase trabajadora sustituirá, en el curso de su desarrollo, a la antigua sociedad civil, una asociación que excluirá las clases y su antagonismo, y no habrá más poder político propiamente dicho".[29] El *Manifiesto* introduce el tema de la desaparición del Estado en el mismo programa:

> Si el proletariado, en la lucha contra la burguesía, se constituye necesariamente en clase, por medio de la revolución se transforma a sí mismo en clase dominante y, como tal, destruye violentamente las viejas relaciones de producción, suprime, junto con estas relaciones de producción, también las condiciones de existencia del antagonismo de clase y las clases en general, y por consiguiente también su propio dominio de clase.[30]

El análisis que hace Marx, en la *Guerra civil en Francia,* de la nueva forma de gobierno de la Comuna, muestra que no precisa que la novedad respecto a todas las formas de dominio precedentes radique precisamente en el hecho de que aquélla contiene en germen las condiciones para la gradual desaparición del Estado como mero instrumento de represión; la Comuna fue "una forma política fundamentalmente expansiva, mientras todas las precedentes formas de gobierno habían sido unilateralmente represivas".[31] El Estado en el que la clase dominante es el proletariado no es, pues, un Estado como todos los otros, porque está destinado a ser el último Estado: es un Estado de "transición" a la sociedad sin Estado. Y es un Estado distinto de todos los demás, porque no se limita a apoderarse del Estado existente, sino que crea uno nuevo, y tan nuevo que origina las condiciones para el final de todos los estados. El Estado de transición, en síntesis, se caracteriza por dos elementos diferentes y que deben ser mantenidos muy distintos; aunque destruya al Estado burgués precedente, no destruye el Estado en cuanto tal; sin embargo, al construir un nuevo Estado, sienta las bases de la sociedad sin Estado.

[29] K. Marx, *Miseria della filosofia,* Roma, Rinascita, 1950, p. 140.
[30] K. Marx-F. Engels, *Le opere, op. cit.,* pp. 314-315.
[31] *Ibidem,* pp. 911-912.

Estos dos caracteres sirven para distinguir la teoría de Marx, por una parte, de la socialdemócrata, y por otra de la anarquista. La primera considera que es tarea del movimiento obrero conquistar el Estado (burgués) desde el interior, no ya "destrozarlo"; la segunda considera que se puede destruir el Estado en cuanto tal sin pasar a través del Estado de transición. Contra la teoría socialdemócrata Marx sostiene, en cambio, que el Estado (burgués) no puede ser conquistado sino que antes debe ser destruido; contra la teoría anarquista afirma que lo que debe destruirse no es el Estado *tout court* sino precisamente el Estado burgués, porque el Estado en cuanto tal, una vez destruido éste, está destinado a extinguirse. Manteniendo distintos los dos momentos dialécticamente unidos de la supresión y de la superación, se puede decir que la supresión del Estado burgués no es la supresión del Estado sino la condición para su superación. Y es por esto que el Estado burgués debe ser suprimido en un primer momento —a diferencia del que plantean los socialdemócratas— para poder ser superado en un segundo momento, a diferencia de lo que consideran los anarquistas.

VIII. MARXISMO Y CIENCIAS SOCIALES*

PARA dar comienzo a mi ponencia parto de las palabras introductorias de Franco Leonardi. Era previsible, en efecto, que un discurso sobre "marxismo y ciencias sociales" debiera inevitablemente comenzar con la pregunta "¿Cuál marxismo? ¿cuáles ciencias sociales?" No hay duda de que los dos términos de la relación son no sólo ambiguos (ojalá no parezca exagerado decir que una vez resquebrajada la férrea ortodoxia del periodo estalinista existen tantos marxismos como marxistas), sino también heterogéneos (el marxismo, en cuanto "ismo", es una concepción del mundo, mientras por "ciencias sociales" se entiende un conjunto de operaciones intelectuales que pretenden caracterizarse exclusivamente por el método y por el objeto). Además, aun cuando fuese muy claro el significado de los dos términos, su relación para quien tenga una cierta familiaridad con el debate contemporáneo entre marxistas y sociólogos puede ser entendida al menos de tres maneras diversas: *1)* ¿es el marxismo mismo una de las ciencias sociales o bien la ciencia social por excelencia?; *2)* ¿cuál es la influencia del marxismo entendido como concepción global de la sociedad o como filosofía de la historia sobre el desarrollo de las ciencias sociales?; *3)* ¿cuál es la relación entre el marxismo como conjunto de hipótesis, de datos, de sugerencias metodológicas de alguna manera ligadas con el conocimiento de las sociedades humanas, y aquellas disciplinas a las que se les da habitual y oficialmente el nombre de "ciencias sociales", cuya

* "Marxismo e scienze sociali", en *Rassegna Italiana di Sociologia*, XV, núm. 4, octubre-diciembre de 1974, pp. 505-539.

Ponencia introductoria en el encuentro sobre "Ciencias sociales y marxismo" (Catania, 18-20 de diciembre de 1972), organizado por la Facultad de Ciencias Políticas de la Universidad de Catania y por el Istituto sui Problemi Sociali dello Sviluppo (ISVI). Estaba dividido en tres sesiones dedicadas respectivamente a: "Ciencias sociológicas y marxismo", "Ciencias económicas y marxismo", "Ciencias históricas y marxismo". Bobbio abrió los trabajos de la primera sesión. Las actas del encuentro nunca fueron publicadas.

matriz es la sociología tal como se ha venido difundiendo y en cierto modo institucionalizando en Estados Unidos en los últimos cincuenta años? Digo de inmediato que yo no he entendido el tema que se nos ha encomendado en este tercer sentido, y que por lo tanto mi ponencia versa sobre la relación —que es como todos saben una relación polémica— entre marxismo y ciencias sociales, entendida concretamente como relación entre los que se vuelven de un modo o de otro a Marx y por ende dan por resuelto que no se puede hacer ciencia social o no se puede dar sociología o economía o ciencia política como ciencia sin ser marxista, y los que se profesan científicos sociales y basta, y por lo tanto consideran que el marxismo es una filosofía y, como tal, irreductible a las reglas que presiden el quehacer científico. Creo superfluo advertir que al describir e ilustrar esta relación tomo en cuenta a través de una operación, que considero metodológicamente correcta, de abstracción y de esquematización de una realidad muy compleja e inasible en todas sus dimensiones, los dos casos extremos: el marxista que rechaza las ciencias sociales tal como se han venido desarrollando en estos últimos cincuenta años en las universidades de Europa Occidental y de Estados Unidos, y el científico social que rechaza el marxismo en todas sus encarnaciones, o sea, examino la relación entre marxismo y ciencias sociales como relación de contraposición teórica y de conflicto práctico. Puesto que todos sabemos que la realidad es siempre más compleja que cualquier abstracción, por necesaria que sea, particularmente en una ponencia introductoria como la mía, no tengo necesidad de añadir que en muchos casos los frentes enemigos no están tan bien delimitados y a menudo se interpenetran, dando lugar a situaciones en las que el mismo autor combate simultáneamente en ambos frentes, o bien combate sólo en el frente interno como si fuese el externo. Por dar algún ejemplo, Wright Mills libra una gran batalla contra la sociología de su país pero critica también al marxismo; Popper es un encarnizado antimarxista pero no acepta el empirismo en el campo de la teoría de la sociedad; la polémica de Althusser se dirige exclusivamente contra algunos marxistas; la sociología reflexiva de Gouldner es más que nada antiparsoniana, sin por eso ser marxista. Y se podría continuar.

Más cerca ya del núcleo central de mi conferencia, presento una premisa más; en vista de que la relación entre marxismo y ciencias sociales, tal como la entiendo, es compleja, he creído oportuno distinguir diversos niveles sobre los cuales se exterioriza el contraste, para mostrar que dicho contraste se presenta en formas diferentes según el nivel sobre el que se sitúa, hasta el punto de que más que de un contraste se debería hablar de diversas formas de contraste, difícilmente reductibles una a la otra. El primer paso para encauzar una discusión fructífera, como la que se deberá hacer en estos días, es no desarticular lo inarticulado. Distingo, pues, cuatro niveles del contraste, advirtiendo de inmediato que podrían ser también cinco o más, y que mi distinción es ejemplificativa y no taxativa. Mis cuatro niveles son el epistemológico, el ontológico, el metodológico y el ideológico. Para explicarme en pocas palabras, entiendo por nivel epistemológico aquel sobre el cual el desacuerdo entre marxistas y sociólogos acontece debido a las distintas *teorías generales de la ciencia* que siguen respectivamente; por nivel ontológico, aquel en el que el desacuerdo sucede como resultado de las diferentes *teorías generales de la sociedad,* de la que unos y otros son respectivamente defensores; por nivel metodológico, aquel en el cual el contraste se manifiesta en el modo distinto de entender y de practicar el *método* de la investigación; por nivel axiológico, aquel que manifiesta el contraste del sistema de *valores,* en una palabra, ideologías de las que unos y otros son, conscientemente o no, los pregoneros. La importancia de esta distinción sólo se advierte, según mi opinión, por un instante si se pone atención al hecho de que desde el punto de vista del marxismo en cuanto crítica de las ciencias sociales a todo nivel, corresponde un blanco distinto. En el nivel epistemológico el blanco a derribar es el neopositivismo (o positivismo lógico); en el segundo, el funcionalismo, sobre todo en la versión parsoniana; en el tercero el método de las ciencias empíricas contrapuesto al método dialéctico; en el cuarto el sistema de valores "burgués", con los mitos conexos del individualismo, del economicismo, del liberalismo, etc. Quiero decir en resumidas cuentas que marxismo y ciencias sociales han mostrado, por lo menos hasta ahora, cuatro motivos para no ir de acuerdo, más aún, para autoproponerse como modelos exhaustivos y exclusivos de teoría social: una epistemología distinta, una concepción distinta de la sociedad en general, un método distinto y un sistema de valores distinto. A los cuatro blancos, es decir a las cuatro formas que asume la ciencia social que a ojos de los marxistas debe combatirse, se pueden hacer corresponder cuatro dimensiones distintas del marxismo. En cuanto contrapuesto a la teoría de la ciencia propia del neopositivismo que rechaza todo compromiso con la práctica política, el marxismo se presenta como filosofía de la práctica; en cuanto contrapuesto a la teoría estructural-funcionalista de la sociedad, y por consiguiente en cuanto propuesta de una teoría global de la sociedad y de su desarrollo histórico, se presenta en la forma de materialismo histórico; en cuanto contrapuesto a la metodología de las ciencias empíricas que desconocen los beneficios de la dialéctica, se presenta como teoría dialéctica de la sociedad (o, si se quiere, utilizando una expresión actualmente un poco desacreditada, como materialismo dialéctico); en cuanto contrapuesto al sistema de valores propios de la sociedad capitalista tendiente al tecnocratismo, es decir como ideología, es la teoría del comunismo, o sea que se presenta como propuesta de una nueva sociedad, no sólo en su dimensión descriptivo-analítica y al mismo tiempo explicativo-predictiva, sino también en su dimensión optativo-prescriptiva.

Sobre la base de estas premisas, mi ponencia se dividirá en dos partes; la primera, de carácter general, analiza brevemente los cuatro niveles, introduciendo alguna determinación ulterior; la segunda, de carácter especial, se propone rencontrar los puntos del contraste examinando y confrontando entre sí dos obras particularmente representativas de una y otra orientación, escogidas entre aquellas que están más difundidas en nuestras universidades. La razón de esta segunda parte radica en la convicción de que los discursos generales siempre deben ser enfrentados con los hechos. Es muy útil exponer en abstracto los puntos de contraste entre marxismo y ciencias sociales; pero ay de quien no sepa descender del cielo de las abstracciones a los fenómenos concretos. En este caso los fenómenos concretos son las obras de autores que se profesan,

ellos mismos, marxistas o no marxistas. Más allá de sus respectivas profesiones de fe y declaraciones de principio, ¿cuáles son, dónde están, en qué consisten, las diferencias efectivas en el planteamiento de este o de aquel problema, en la procedencia de este o aquel resultado? Abrámonos paso por las cortinas de humo de las disputas puramente verbales en torno a los "principios", y tratemos de leer los textos y de tomar en cuenta la realidad, más que las buenas intenciones. No descubro un secreto si digo que he llegado a los cuatro niveles porque he partido del examen específico de dos libros, de los cuales me he servido para mis lecciones de ciencia política; de éstos uno es tan paradigmático de la ciencia política estadunidense como el otro es de la ciencia política marxista. Como siempre acontece, también esta vez el procedimiento expositivo es el inverso del inventivo. Mientras el segundo ha seguido la vía que va de lo concreto a lo abstracto, el primero sigue la vía inversa, que de lo abstracto vuelve a lo concreto. En el procedimiento del concreto-abstracto-concreto, tan querido para los marxistas, no existe verdaderamente nada de misterioso.

En el primer nivel, como he dicho, marxistas y sociólogos se contraponen sobre la teoría general de la ciencia. Lo que está en cuestión por parte de los marxistas es la teoría de la ciencia de los positivistas lógicos. Me parece que esta oposición acontece esencialmente sobre tres puntos.

a) Sobre todo hay que preguntarse si es posible y pensable para un marxista una teoría general de la ciencia, tal como lo es para un neopositivista. Probablemente para la mente de un marxista una teoría general de la ciencia como propuesta por los neopositivistas va al encuentro de la objeción de ser una abstracción genérica (no una abstracción determinada). Si es verdad que, como dice Korsch, "el primer principio fundamental de la nueva, revolucionaria ciencia de la sociedad es el principio de la *especificación histórica* de todas las relaciones sociales",[1] o sea, para decirlo con otras palabras, la crítica de la eternización de categorías que son históricas y como tales,

[1] K. Korsch, *Karl Marx*, Bari, Laterza, 1969, p. 11.

por definición, no eternas, no se ve por qué esta crítica no ha de valer también para la categoría "ciencia". Mas si esto es verdad, no es posible ni pensable para un marxista una teoría general de la ciencia, como no es posible ni pensable una teoría general de la economía. Constituye una prueba el uso de expresiones como "ciencia burguesa", o "proletaria", o "del proletariado" o "de la clase obrera", que suenan duras a los oídos no marxistas. Al contrario, para el neopositivista no sólo es posible una teoría general de la ciencia; cree que la única teoría general de la ciencia posible es la elaborada por él. Para el neopositivista la ciencia es un conjunto de procedimientos y de reglas técnicas cuyas características se trata de descubrir, cuyos fines de determinar, y cuyo uso es absolutamente independiente de las condiciones históricas y del sujeto que los usa. En pocas palabras, la ciencia es una categoría "eterna".

b) Una consecuencia de esta concepción general de la ciencia es uno de los rasgos más característicos de la epistemología neopositivista: la consideración unitaria de las ciencias, que implica la no distinción entre ciencias naturales y ciencias sociales o humanas. Si la epistemología neopositivista introduce alguna distinción entre los diferentes tipos de ciencias, no es la distinción entre ciencias naturales y ciencias sociales, sino, si acaso, aquella entre ciencias formales y ciencias empíricas. Las ciencias sociales, para ser consideradas ciencias, deben volverse ciencias empíricas siguiendo el ejemplo de las más avanzadas ciencias naturales. De esto se deriva la tendencia central de las ciencias sociales contemporáneas a considerar como exclusivo objeto de estudio la conducta (conductismo), con la consiguiente extensión de la aplicación de los métodos cuantitativos al análisis de hechos sociales, lo que antes y ahora ha caracterizado los estudios sociológicos que pretenden ser reconocidos y apreciados como "científicos". Sobre este tema la orientación de la epistemología marxista es diametralmente opuesta; tiende a distinguir las ciencias sociales de las ciencias naturales, a rechazar la aplicación *sic et simpliciter* de los métodos y los procedimientos propios de las ciencias naturales a las ciencias sociales, las cuales tienen que ver con el mundo histórico, que es un producto del hombre. También en este campo, confrontado con las tesis más extre-

mas del neopositivismo, el marxismo alcanza posturas tradicionalmente idealistas. Cito un fragmento de Adorno del *Positivismusstreit*, que ha sido recientemente traducido al italiano[2] y que representa de manera ejemplar y, por así decir, anticipa bajo tantos aspectos nuestro debate:

> El positivismo considera la sociología como una ciencia entre las otras y considera, de Comte en adelante, que los métodos que han sido aceptados en las ciencias más antiguas, sobre todo en las de la naturaleza, pueden ser aplicados sin más a la sociología. Esta concepción es falsa.

La razón aducida por Adorno, repetida luego en mil variaciones semejantes por autores que se profesan marxistas, es que, a diferencia de las ciencias naturales, en las que la distinción entre el objeto y el sujeto es clara, en el estudio de la sociedad ésta es al mismo tiempo el objeto y el sujeto. De esta diferencia, insiste Adorno,

> el positivismo no se da cuenta en lo más mínimo. Trata con desenvoltura la sociedad, que es potencialmente el sujeto que se determina a sí mismo, como si fuese sin más y simplemente un objeto que, como tal, debe ser determinado por lo externo. Ello objetiviza lo que es la causa de la objetivación, y sobre la base de lo cual la objetivación debe ser explicada. Tal sustitución de la sociedad como sujeto con la sociedad como objeto constituye la ciencia *cosificada* de la sociología.[3]

Se podría quizá decir más claramente, con otras palabras, que la sociología está involucrada en la sociedad que ella misma estudia, mientras la ciencia de la naturaleza no está involucrada en la naturaleza; involucrada, digo, en el sentido de que toda investigación social incluye o implica, casi siempre —a menos que sea una investigación muy parcial sobre un pequeño campo socialmente poco relevante— un proyecto social (sea un proyecto de reforma o de conservación o de revolución), mientras la ciencia de la naturaleza no incluye ni implica, por una imposibilidad objetiva, un proyecto natural

[2] T. W. Adorno, *Dialettica e positivismo in sociologia*, Turín, Einaudi, 1969.
[3] *Ibidem*, p. 45.

(es decir un proyecto de reforma o de conservación o de revolución de la naturaleza). La renuncia a un proyecto de este género representa, en la historia de las ciencias naturales, el paso de la magia a la ciencia. Otro problema que se confunde erróneamente con el precedente es el que se refiere a la ciencia en cuanto es ella misma un hecho social o, en términos marxianos, una "fuerza productiva". Desde este punto de vista, es decir desde el punto de vista de la ciencia como hecho social o como fuerza productiva, no existe en cambio ninguna diferencia entre ciencias naturales y ciencias sociales. Tanto unas como otras ofrecen sus servicios al poder constituido o por constituir, el cual se sirve de ellas para sus propios fines; a la oferta y a la prestación de estos servicios que van del desarrollo de la tecnología a la manipulación psicológica y mañana, quién sabe, también biológica, de los seres vivientes, concurren ya todas las ciencias sin distinción alguna. Es necesario también decir que este problema, el problema, repito, de la relación entre ciencia y poder, no es ya epistemológico sino político y ético; es decir, se refiere no a la lógica de la ciencia sino, por un lado, a la estructura del poder y, por el otro, a la ética del científico.

c) Estrechamente relacionado con el problema de la mayor o menor reductibilidad de las ciencias sociales a las ciencias naturales está el otro problema —sobre el que me detengo a disgusto, tantas han sido las palabras inútiles y oscuras que sobre él han sido lanzadas sin orden y pasionalmente en estos últimos años— de la no valoración. Se comprende que si las ciencias sociales pretenden ser ciencias sólo en cuanto logren meterse en el camino de las ciencias naturales, a imitar en todo y por todo a las ciencias que estudian en laboratorio, con instrumentos de precisión que tienden a eliminar toda intervención del sujeto que conoce, un objeto moral o políticamente indiferente, como puede ser un protozoo o una hebra de hierba, deban considerar como requisito de su cientificidad la absoluta abstención de juicios de valor. Para poner un ejemplo célebre, en el *Tratado de sociología general* Pareto persigue simultáneamente, como si se tratase del mismo objetivo, dos fines: el de la reducción de toda forma de saber científico —y por lo tanto también de la sociología, en cuanto

aspire a volverse ciencia— a la única forma legítima de saber, que es para él la de las ciencias lógico-experimentales, y el de la total neutralidad y por lo tanto la total falta de valor prescriptivo de los (pretendidos) descubrimientos a los que él llega adoptando escrupulosamente el método lógico-experimental. Para quien, como Pareto, cree que el único modo de hacer del saber sociológico una forma de saber científico es aplicarle también los métodos más avanzados de las ciencias de la naturaleza, el científico social debe asumir, frente al propio objeto, la misma actitud de neutralidad o de indiferencia que asume el astrónomo frente a las estrellas, o el entomólogo frente al hormiguero. En cambio los marxistas, cualquiera que sea luego la posición adoptada por cada uno en el amplio y articulado territorio del marxismo contemporáneo, están de acuerdo en criticar y rechazar la no valoración; más aún, han hecho de esta crítica y de este rechazo su bandera. Algunos porque consideran que la no valoración en las ciencias sociales no es posible, en el sentido de que, a diferencia del físico, el químico o el biólogo, el sociólogo, el economista o el politólogo participan emotivamente, es decir con toda su "facultad de desear", en los eventuales resultados de sus investigaciones; otros, porque la consideran, aunque fuera posible, no deseable, porque esteriliza la investigación y deforma el papel del investigador, que no es sólo el de observar la sociedad sino también el de intervenir para modificarla (y para intervenir son necesarias tomas de posición que orienten la investigación en una dirección antes que en otra).

En el segundo nivel, el desacuerdo entre científicos sociales y marxistas se produce sobre el frente de la teoría general de la sociedad. Por parte de los marxistas el blanco no es ya el modo de concebir la ciencia propio de los sociólogos y de los otros científicos sociales, sino el modo de concebir la sociedad en su conjunto. El gran enemigo en este aspecto son Parsons y el parsonismo, en los que se ve el ejemplo típico de una teoría general de la sociedad opuesta a la marxiana y marxista. En vista de que cada uno de nosotros ha leído no sé cuántas páginas de antiparsonismo marxista, por lo menos tantas como las parsonianas que ha leído de los sociólogos neófitos,

paso rápidamente a este punto, dividiéndolo también, para mayor claridad, en tres argumentos distintos. Lo que interesa subrayar para los fines de mi discurso sobre diversos planos es que esta nueva forma de contraste entre marxismo y ciencias sociales nada tiene que ver con la crítica antipositivista.

a) Mientras la teoría de la sociedad parsoniana está dominada por el tema hobbesiano del orden, en la marxiana prevalece el tema de la ruptura del orden, y por consiguiente del paso de un orden a otro, de una forma de producción a otra, a través de la explosión de las contradicciones internas al sistema, particularmente de la contradicción entre formas productivas y relaciones de producción. Con una cierta simplificación se ha dicho y repetido que, mientras la sociología de Parsons se preocupa principalmente del problema de la conservación social, la de Marx está interesada sobre todo en el problema del cambio social. O para decirlo mejor: los cambios de los que se ocupa esencialmente Parsons son aquellos que acontecen dentro del sistema y que el sistema tiene la capacidad de absorber, o bien de volver no catastróficos mediante pequeños ajustes previstos por el mismo mecanismo del sistema global. En cambio Marx espía, analiza, describe, prevé el gran cambio, aquel que deberá hacer entrar necesariamente en crisis al sistema y hará pasar la historia de los hombres a una nueva fase del desarrollo social. El punto de vista desde el que Parsons mira los problemas de la sociedad global es el del equilibrio, y por lo tanto de la conservación; el punto de vista de Marx es el del desequilibrio, y por ello de la transformación.

b) Completamente diversos son, pues, los modos seguidos por Parsons y por el marxismo (en todas sus formas) en la individuación y en la división de los subsistemas del sistema social. La concepción marxiana de la historia distingue en toda sociedad histórica (o por lo menos en toda sociedad evolucionada) dos momentos, que no están colocados sobre el mismo plano respecto a su fuerza determinante y a su capacidad de influir en el desarrollo del sistema y el paso de un sistema al otro: la estructura y la superestructura. El momento estructural, que comprende las relaciones económicas, es el momento determinante, aun cuando no siempre, según algunas inter-

pretaciones, dominante. Y es tan determinante que todo sistema social históricamente relevante se distingue de manera especial por la forma de producción que le es propia. Por el contrario, el sistema de Parsons se divide en cuatro subsistemas *(pattern-maintenance, goal-attainment, adaptation, integration)*, caracterizados por las respectivas funciones, igualmente esenciales, que desarrollan con el fin de conservar el equilibrio social, por lo que se encuentran en dependencia recíproca. Es verdad que en la interpretación no mecanicista de la teoría marxiana, como se ha venido desarrollando en el debate sobre los textos canónicos, a partir de algunas célebres precisiones de Engels, también la relación entre estructura y superestructura es una relación de acción recíproca —en otras palabras de interdependencia—, pero queda claro que la estructura económica es de cualquier modo determinante "en última instancia". Si en el sistema de Parsons se pueden seguir las huellas de un subsistema al que le sea atribuida una fuerza determinante última, más allá de las declaraciones explícitas del autor, éste no es el sistema económico sino el sistema cultural, porque la máxima fuerza cohesiva del grupo social está dada por la adhesión a los valores y a las normas establecidas, a través del proceso de socialización por un lado (interiorización de los valores colectivos) y de control social por el otro (observancia de las normas que regulan la generalidad de los comportamientos). La importancia que Parsons atribuye al subsistema cultural depende, por lo demás, del punto de vista desde el cual se coloca para elaborar una teoría global del sistema social, que es, como se ha dicho, el punto de vista del orden; de ahí que se vuelva relevante la investigación de los elementos del sistema que sirven para el mantenimiento del orden (o sea de aquellos elementos que por un tiempo se habían vuelto a tomar en la categoría del "consenso"). Por el contrario, el problema de Marx había sido el de la crisis —que él consideraba más inminente de lo que era en realidad— del viejo orden, o de la contraposición entre un orden destinado a terminar y el nuevo orden que le sucedería; la importancia dada a la estructura económica dependía del hecho de que él consideraba haber aprendido de la historia antigua y moderna que las crisis de los sistemas sociales (y la última en orden

cronológico, la crisis del sistema feudal debida a la gran revolución, constituía una prueba evidente de ello), eran siempre el resultado de cambios fundamentales en las relaciones económicas. (No estará fuera de lugar observar que mientras Marx y toda la izquierda hegeliana habían comenzado a escribir a partir de la Revolución francesa, interpretada como la gran fractura entre el viejo mundo y el nuevo, los sociólogos estadunidenses escriben en el contexto social e histórico de un sistema que conserva la mayor parte de las formas estructurales con que nació, y que después de la guerra civil se desarrolló durante cerca de un siglo sin cambios bruscos, hasta el punto de volver imprevisible una ruptura de tipo revolucionario.)

c) Según un lugar común de la historia del pensamiento sociológico, la gran dicotomía que la caracteriza es la distinción entre sistemas integracionistas y sistemas conflictualistas, es decir entre sistemas que privilegian el momento de la cohesión social y sistemas que privilegian el momento del antagonismo. Sería difícil encontrar en la historia del pensamiento sociológico dos prototipos de esta gran dicotomía más puros, respectivamente, del sistema parsoniano y del marxiano. En un cierto sentido la concepción parsoniana de la sociedad es análoga a aquella contra la que tuvo que combatir Marx, que era la concepción de la economía clásica según la cual la sociedad civil, no obstante los conflictos que la distinguen de un modo particular, obedecía a una especie de armonía preestablecida (la célebre "mano invisible" de Smith). Aun cuando Parsons no acepta el utilitarismo de la teoría económica clásica y la sustituye por una teoría del equilibrio social más compleja, en la cual entran en función los valores y las normas (como se ha dicho: el sistema cultural), la idea general es la misma. Se trata definitivamente de construir un modelo de equilibrio, y de sustituir un modelo de equilibrio por otro.

Estas cosas superconocidas se repiten aquí una vez más únicamente para mostrar la polivalencia de la relación marxismo-ciencias sociales. Respecto a la teoría general de la sociedad el contraste no tiene ya nada que ver con aquel del que he hablado anteriormente. Allá el blanco era la concepción neopositivista de la ciencia, aquí es la concepción parsoniana

de la sociedad. Se puede ser neopositivista en teoría de la ciencia sin ser parsonianos en teoría de la sociedad, y viceversa, razón por la cual los instrumentos críticos que valen en un caso no valen en otro. Se trata finalmente de caer en la cuenta de que el problema de las relaciones entre marxismo y ciencias sociales no puede ni siquiera proponerse, si antes no se nos plantea una pregunta preliminar: ¿de qué tipo de relación queremos hablar?

En el tercer nivel, el que he llamado del método, la escena cambia una vez más. En este nivel el blanco de los marxistas no es ya el neopositivismo, tampoco el estructural-funcionalismo, sino el conjunto de los procedimientos y de las reglas sobre la base de las cuales la sociología y las disciplinas afines se han constituido o han pretendido constituirse como ciencias. También aquí distinguiría tres puntos más específicos. A la metodología de las ciencias sociales los marxistas, en efecto, le dirigen tres críticas fundamentales: *a)* conducir a generalizaciones demasiado elevadas, que no toman en cuenta las determinaciones históricas concretas, es decir, aquella que, según la conocida expresión utilizada por Marx en la crítica de Hegel, es la "lógica específica del objeto específico"; *b)* no poseer los instrumentos adecuados para comprender los "saltos cualitativos" en el movimiento histórico, y por lo tanto nivelar la historia en una concepción del desarrollo lineal y necesariamente predeterminado y, al hacer esto, exorcizar el espectro de las revoluciones; *c)* no tener ninguna idea de la dialéctica. Estas tres imputaciones, aunque conexas, tienen distinta dirección; la primera es un aspecto de la gran controversia que opone el historicismo al sociologismo (acusado precisamente de ser ahistórico); la segunda concierne a la crítica (el desenmascaramiento) de toda teoría evolucionista (que ha sido siempre, de Comte a Spencer, un carácter peculiar de la filosofía positivista de la historia); la tercera, que es, según mi opinión, la más importante, y sobre la cual pretendo sobre todo detenerme, tiende a poner en evidencia el defecto de comprensión histórica que subyace a toda investigación que no utilice el concepto de "totalidad". Que en este tercer nivel la escena cambie no quiere decir que la comedia

no sea siempre la misma; en cierto sentido el contraste sobre el método en sus diversos aspectos es tal que incluye a los otros dos, uno en el nivel epistemológico y el otro en el ontológico. El rechazo del método lógico-empírico propio de la sociología norteamericanizante por parte de los varios géneros de marxismo, se vuelve a unir tanto a la distinta concepción de la ciencia, que hemos examinado a propósito del primer nivel, como a la concepción diferente de la sociedad examinada a propósito del segundo. Es un hecho que la teoría de la ciencia neopositivista no conoce otra lógica que la lógica formal ni otros procedimientos heurísticos que los de las ciencias empíricas, que no atribuyen ningún estatus lógico privilegiado a la así llamada lógica dialéctica. Existe otro hecho: la teoría sociológica de tipo parsoniano no es una teoría ni históricamente específica (pretende valer más o menos para todas las sociedades), ni antievolucionista (no da cuenta de los cambios extrasistemáticos, sino sólo de los intrasistemáticos), ni dialéctica (descuida las contradicciones como factores de desarrollo).

Considero más de cerca los tres puntos.

a) El método propio de las ciencias empíricas es el de la abstracción genérica, que conduciría inevitablemente, según el punto de vista historicista al que casi todas las escuelas marxistas han permanecido fieles, a generalizaciones tan vacías de toda referencia histórica determinada que se adecuan a todos los tiempos y todas las sociedades. Mientras el marxista procede de lo concreto a lo abstracto para volver a descender a lo concreto, según la tríada marxiana concreto-abstracto-concreto, el empirista sube de lo concreto a lo abstracto, al cada vez más abstracto, de donde no vuelve a descender a lo concreto. No considero oportuno detenerme mucho sobre este punto porque, por un lado, no me parece que los marxistas digan algo distinto de lo que desde siempre les reprochan los historiadores a los sociólogos, los cuales oponen el método individualizante de la historia al generalizante de las ciencias sociales, por lo que veo aquí, más que el contraste entre marxismo y ciencias sociales, el más general entre historicismo y sociologismo; y porque, por otro lado, la acusación no me parece muy fundada. En efecto, no es esencial que el mé-

todo lógico empírico conduzca a la abstracción genérica. Lo que en muchos casos lleva a este resultado (criticable) es el mal uso del método, o sea la formulación de generalizaciones con base en datos insuficientes. Se sabe que la extensión de un concepto es tanto más amplia (y por lo tanto infecunda) cuanto más pobre es su intención, es decir cuanto menor es el número de elementos que lo denotan; y no es menos verdad que la pobreza de la denotación depende casi siempre de la escasez de los datos disponibles.

b) Una tesis común a todas las corrientes de marxismo es que el evolucionismo de las teorías sociológicas de procedencia positivista está de algún modo relacionado con el método formal-empírico de que se sirven, es decir a un método que le quita la posibilidad de darse cuenta de las contradicciones que, en el límite, llevan el sistema a la ruptura. Acusadas de haber elaborado teorías estáticas de la sociedad (lo cual por lo demás no es verdad, si se piensa en la gran filosofía positivista que ha trazado algunos lineamientos del desarrollo histórico, que nadie, ni siquiera hoy, puede permitirse descuidar), las ciencias sociales contemporáneas habrían descubierto el concepto de desarrollo (y correlativamente de subdesarrollo); pero así como lo han entendido, el desarrollo es definitivamente un proceso gradual, que parece hecho a propósito para permitirse escapar al cambio radical; el paso de un sistema a otro, no a través de graduales ajustes, sino mediante un proceso violento de tipo revolucionario. En este sentido las ciencias sociales revelarían un fuerte contenido ideológico; no incluyen los procesos revolucionarios porque no los desean (y allí donde aparecieran, los combatirían). Una teoría evolucionista de la sociedad oculta una ideología conservadora o blandamente reformista.

c) No es ciertamente éste el lugar para discutir el problema de la dialéctica, que yo —y no de ahora— considero como uno de los nudos no resueltos de la filosofía contemporánea. No creo hacer una afirmación provocativa al decir que por dialéctica se entienden las cosas más diversas y casi todas poco claras, comenzando desde el concepto de "contradicción", cuyo sentido cambia según los autores que lo utilizan y los contextos en que aparece. Para no extenderme demasiado en un discurso como éste, que es más ejemplificativo que exhaustivo, me refiero al punto de mayor fricción en el "discurso sobre el método" entre sociólogos no marxistas y marxistas sociólogos: el tema de la "totalidad", que se ha convertido en el caballo de batalla de la Escuela de Francfort pero que en su formulación teórica más conocida y más autorizada se remonta, como todos saben, al primer Lukács. El nexo entre método dialéctico y categoría de la totalidad ha sido teorizado por Lukács en los ensayos de *Historia y conciencia de clase* (y a Lukács, es inútil decirlo, se remonta también la distinción entre ciencias naturales y ciencias sociales, sobre lo que ya he llamado la atención). Cito de la traducción italiana: "Sólo si funciona esta conexión, en la cual los hechos particulares de la vida social están integrados en una *totalidad* como momentos del desarrollo histórico, resulta posible un conocimiento de los hechos como conocimiento de la realidad".[4] Poco más adelante:

> Esta consideración dialéctica de la totalidad, que en apariencia se aleja tan claramente de la realidad inmediata, que en apariencia construye la realidad de modo tan "no científico", es el único método para reunir la realidad y reproducirla en el pensamiento. La totalidad concreta es, por consiguiente, la categoría auténtica de la realidad.[5]

Más allá, pues, de la comprensión de la totalidad concreta y, consiguientemente, del uso del método dialéctico, que sería el único instrumento legítimo, está sólo el falso saber, el saber aparente o de la apariencia en el que se pierden el empirismo y el marxismo vulgar. "Sólo la consideración de la totalidad, propia del método dialéctico, se revela como conocimiento de la realidad del acontecer social."[6] Y todavía:

> El contraste entre descripción de un aspecto parcial de la historia y de la historia como proceso unitario no es, sin embargo, una diferencia de ámbito, como en el caso de la historia particular y universal, sino un contraste de método, un contraste de puntos de vista. La cuestión de una comprensión unitaria del proceso histó-

[4] G. Lukács, *Storia e coscienza di* classe, Milán, Sugar, 1971, p. 12.
[5] *Ibidem,* p. 14.
[6] *Ibidem,* p. 20.

rico surge necesariamente en la exposición de toda época, de todo ámbito parcial de investigación, etc. Aquí aparece la importancia decisiva de la consideración dialéctica de la totalidad.[7]

El contraste entre empíricos y dialécticos respecto al uso o no uso, el uso y abuso, del concepto de totalidad, está en el centro del *Positivismustreit* de nuestros días. Precisamente por efecto del empirismo, que ve la amenaza del renacimiento de la metafísica en cada teoría demasiado general (cuyas proposiciones son inverificables), y sospecha el censurado retorno de la presuntuosa filosofía de la historia de tipo comptiano o spenceriano en toda pretensión de trazar las líneas generales del desarrollo de las ciencias humanas, la sociología empírica habría terminado, según la crítica de los adornianos, en investigaciones cada vez más pequeñas y por lo tanto cada vez más insignificantes, en campos cada vez más restringidos y por lo tanto cada vez más pobres en función explicativa y predictiva. Habría impulsado la propia audacia, como mucho, a la concepción de teorías de medio alcance. Pero se habría detenido frente a cualquier intento de construir una teoría global de la sociedad. En cuanto ciencia empírica, y por el hecho de estar convencida de que la ciencia o es empírica o no es ciencia, la sociología escolástica habría convertido en tabú la prohibición de aventurarse en el territorio de lo inverificable. La acusación que los adornianos hacen al empirismo en nombre de una concepción totalizante de la historia —que proviene de Hegel más que de Marx, o si acaso de un Marx hegelianizado— es que quien no logra ver el todo no logra ver ni siquiera las partes, desde el momento en que una parte es aquella que es solamente en cuanto es la parte de un todo. Una cita entre tantas, que tomo del instructivo debate entre Adorno y Habermas, por una parte, y Popper (el cual, aun no siendo un neopositivista, y por el contrario, a pesar de haber sido toda la vida un crítico del neopositivismo, se incluye en la crítica) y Albert por la otra:

Ningún elemento puede ser comprendido (ni siquiera restringidamente por lo que toca a su funcionamiento) sin considerar el

[7] *Ibidem*, p. 17.

todo que tiene su esencia en el movimiento de lo singular mismo. *Sistema* y *singularidad* son recíprocos, y pueden ser conocidos sólo en su reciprocidad. Incluso aquellas islas, las formas sociales no actuales, que son las predilectas de una sociología que quisiera desembarazarse del concepto de sociedad como de un filosofema demasiado espectacular, se vuelven lo que son no por sí mismas, sino sólo en relación con la totalidad dominante de la que provienen.[8]

Que detrás de este contraste sobre los tres niveles hasta ahora examinados tengamos un contraste ideológico (aquel que hemos llamado el cuarto nivel) me parece que no se debe subrayar, porque para quien sepa leer entre líneas es resultado bastante claro de cuanto se ha dicho hasta aquí. Es probable incluso que el contraste ideológico sirva para hacer entender mejor los otros tres. Detrás de la disputa aparentemente sólo teórica en torno al concepto de ciencia, a la concepción de la sociedad, al método, se hallan tomas de posición ético-políticas tan fáciles de descubrir cuanto difíciles de justificar racionalmente, y al final irreductibles a todo argumento racional. Es muy instructivo asistir a la acusación de irracionalidad que las dos partes se intercambian con la tranquila seguridad de estar cada una en la verdad; por lo demás, así como los valores últimos son indemostrables, es más que natural que cada uno vea la no razón en la defensa que el otro hace de sus valores (y es igualmente natural que no logre ver la no razón en la defensa de los propios).

En el primer nivel, el contraste ideológico aparece con bastante claridad a propósito del tema de la no valoración; los no valorativos reprochan a los valorativos que deforman la realidad para hacerla andar conforme a sus deseos, y de hacerlo precisamente porque, al no aceptar el modo como es, quieren cambiarlo (sin preguntarse si es posible y si, dado que lo sea, el mundo cambiado de acuerdo con su sistema de valores será mejor que ahora); los valorativos, por su parte, reprochan a los no valorativos su rechazo a toda toma de posición únicamente porque están satisfechos con lo que es, y por lo tanto ocultan detrás de la fachada de la neutralidad una toma de po-

[8] *Ibidem*, p. 128.

sición muy precisa en favor de la conservación y contra el cambio. En el segundo nivel, el contraste entre ideología de la conservación e ideología del cambio es todavía más explícito; el interés por la teoría del equilibrio social más que por la teoría del desarrollo histórico, o de la concepción integracionista de la sociedad más que por la teoría conflictualista, es un indicador que sirve bastante bien para comprender cuáles son las preferencias ético-políticas de quien las sostiene; sin llegar a afirmar que tal o cual sociólogo haya imaginado una teoría del equilibrio porque es un conservador, se puede, aunque cautamente, afirmar que el hecho de ser un conservador o, por lo menos, de no ser un revolucionario, y por lo tanto de preferir los cambios lentos y graduales a los bruscos y radicales, lo ha orientado a buscar entender más bien los mecanismos con base en los cuales permanece en equilibrio un sistema, más que aquellos por los cuales cae en crisis y se convierte en un sistema completamente diferente. En el lado opuesto, el interés por los momentos de crisis o de derrumbe de un sistema, o del paso de un sistema al otro, o de las contradicciones internas de un sistema, máxime si son antagonistas, es decir, que conducen o deberían conducir inevitablemente a la muerte del sistema, es un indicio igualmente bueno para experimentar un estado de ánimo de insatisfacción frente al presente y una fuerte aspiración a un trastocamiento radical. También aquí, sin querer sostener que este o aquel sociólogo haya asumido una concepción conflictualista de la historia, porque es un revolucionario, se puede afirmar con fundamento que el hecho de creer en los benéficos efectos de la revolución lo haya conducido a privilegiar en el estudio de las sociedades humanas, sobre todo de las presentes, el momento del conflicto o de la discordia o de la contradicción, por sobre el del consenso o de la armonía o de la integración, en consideración del hecho de que, si debe suceder un cambio radical, éste no puede acontecer más que a través del conflicto o la discordia o la contradicción. Finalmente, en el tercer nivel el contraste ideológico entre las dos partes, aunque tal vez sea menos explícito, no es menos cierto. A los totalizantes (a los que afirman el principio de la totalidad) aparece claro que la demolición y la parcelación de la investigación social

operada por sus adversarios es en sí misma el producto de la división del trabajo de una sociedad capitalista avanzada, y es funcional al dominio de aquellos que sacan provecho de este tipo de organización social precisamente porque, impidiendo la visión del sistema total, permite ver sólo los mecanismos intermedios que son racionales respecto a fines a su vez intermedios, e impide aprehender la irracionalidad del todo. Esta crítica tan a menudo repetida se halla expresada también en la siguiente fórmula: en la sociología empírica el pretendido empirismo teórico va a la par con el irracionalismo (o decisionismo) ético. Por otro lado, los empiristas son profundamente antitotalizantes, porque creen que donde asoma el espectro de la totalidad es signo de que la metafísica no ha sido completamente derrotada, y de cualquier modo que la ciencia —que avanza— debe hacerlo, si quiere ser fiel a su propia tarea, por medio de reglas de conducta muy precisas, la primera y esencial de las cuales es la de la verificabilidad y de la refutabilidad, no puede tener nada que ver con el oscuro e inasible concepto de "totalidad", así como el físico no tiene nada que ver con el concepto de "naturaleza" o el biólogo con el concepto de "vida". Puesto que el científico no puede decir absolutamente nada de la totalidad, el concepto de totalidad serviría (he aquí donde se anida su significado ideológico) para hacer pasar como científicamente fundada una elección ética que no es, de hecho, más fundada (científicamente) que la elección opuesta.

Termino con dos citas, una por cada posición. El marxista al positivista: "Núcleo de la crítica del positivismo es la consideración de que se impide la experiencia de la totalidad ciegamente dominante como el impulso y la aspiración de que las cosas puedan cambiar" y "No se atreve ya a pensar el todo porque debe desesperar de transformarlo."[9] El positivista al marxista: "Me parece que existe una conexión entre el hecho de que intentos dialécticos de interpretación de la realidad en contraste con el positivismo criticado por Habermas a menudo no son impopulares en las sociedades totalitarias, y el carácter peculiar del pensamiento dialéctico. Una característica

[9] *Ibidem*, p. 82.

de estas formas de pensamiento es precisamente que se prestan a enmascarar como conocimiento, y por lo tanto a legitimar, todas las decisiones, y esto de un modo que las sustrae todo lo posible a la discusión".[10] Y dado que Adorno ha llamado a la primera actitud, hablando de Popper, "optimismo de la falsa desesperación", la segunda se podría llamar "optimismo de la falsa esperanza". Como siempre, el mejor modo de defenderse es el contrataque. La fragmentación de la investigación en tantos pequeños campos separados ¿es el producto de la división del trabajo de la sociedad capitalista, y por lo tanto obedece a una determinada lógica de dominio? Pues bien, el concepto de totalidad puede ir a parar derecho y sin interrupción a la justificación del totalitarismo, es decir a la justificación de otra lógica de dominio, no menos nefasta que la primera.

No tengo necesidad de subrayar que todo el debate entre marxistas y científicos sociales está cargado de humores y venenos ideológicos. Quien haya seguido el debate análogo que ha tenido lugar en estas últimas décadas en el ámbito de las ciencias físicas, se percata de la diferencia: este debate es esencialmente de naturaleza gnoseológica; tanto es así que los contendientes se intercambian acusaciones de intuicionismo o de formalismo, de empirismo o de apriorismo, mientras entre nosotros lo menos que puede suceder es ser llamados, si se sigue una orientación, reaccionarios o fascistas, si se sigue otra, estalinistas o comunistas (en el sentido despectivo del término). Considero por lo demás que un contraste de este género es inevitable, por lo menos hasta que el científico social tenga o pretenda tener una concepción global de la sociedad. Pero ¿puede no tenerla? Éste es el punto o, si se quiere, la paradoja de las ciencias sociales. Es la paradoja que nace del contraste entre las exigencias de la ciencia, que es siempre, por su esencia, particularista, y la exigencia, bastante más fuerte en el ámbito de las ciencias sociales que en el de las ciencias físicas, de una visión total de la sociedad, que por su naturaleza es irreductible a los procesos del saber científico. Lo importante para mí es adquirir plena conciencia de esta

[10] *Ibidem*, p. 218.

paradoja, dejar de ver la pajita ideológica en el ojo ajeno y no ver la viga no menos ideológica en el propio. Dado que en las ciencias sociales el límite entre ciencia e ideología es difícil de trazar, es necesario entender que no se requiere usar como pretexto esta dificultad para condenar al ostracismo la investigación empíricamente controlada, que es la única que tiene el derecho de llamarse ciencia, y para abandonarse a la orgía (que embriaga y aturde y atonta) del ideologismo más desenfrenado.

Los dos textos que he escogido para una ejemplificación son *Comparative Politics. A Developmental Approach* de G. A. Almond y G. B. Powel (1966), que cito de la traducción italiana,[11] y *Pouvoir politique et classes sociales* de N. Poulantzas (1968) (también está traducido al italiano, pero que cito del texto francés).[12] He escogido estos textos porque son casi contemporáneos y porque, una vez aparecidos, y particularmente después de haber sido traducidos al italiano, han sido sin duda los dos libros más leídos en las facultades de ciencias políticas en los cursos dedicados al estudio de la política, y han cumplido y cumplen todavía la función de verdaderos "manuales", además, naturalmente, porque son en extremo representativos de las tendencias que he tratado de ilustrar en las páginas anteriores. Almond y Poulantzas se han vuelto en muy poco tiempo, por ciertas características que les son comunes, como una cierta inventiva conceptual, a veces sólo terminológica, unida a una vocación llevada hasta el refinamiento por la "gran teorización", los dos benjamines, mimados y admirados (y, por supuesto, también criticados con gran ardor), por la ciencia política estadunidense y por la marxista, respectivamente. Mas son justo las características comunes, genéricamente psicológicas, de los dos autores, las que hacen resaltar todavía más el contraste de fondo (quiero decir de sustancia) de las dos obras; contraste que proviene del hecho de que pertenecen —de manera llevada ejemplarmente al extremo— a dos tipos de ciencia política hasta aquí esbozados. Son dos in-

[11] G. A. Almond y G. B. Powell, *Politica comparata*, Bolonia, Il Mulino, 1970.

[12] N. Poulantzas, *Pouvoir politique et classes sociales*, París, Maspero, 1968.

tentos, repito, ejemplares, cada uno en su propio ámbito, de bosquejar una verdadera "teoría general del Estado". Pero son al mismo tiempo obras tan diversas en la sistematización de los argumentos, en la conceptualización, en el uso de las categorías esenciales, en la terminología, que todo intento de comparación entre una y otra parece destinado al fracaso. Lo que trato de hacer aquí no es una comparación, que sobre todo sería también inútil, sino una verificación en concreto de las varias diferencias o antítesis entre las dos escuelas de las que hablamos en los párrafos anteriores.

La primera observación se refiere al conocimiento que uno tiene del otro. Bajo este aspecto es necesario reconocer que el estadunidense es mucho peor que el francés. Almond cita a Marx y al marxismo una sola vez para negar apresuradamente que el marxismo sea una ciencia, puesto que la mayor parte de sus previsiones no se cumplieron. Detrás de este juicio se entrevé la repetición de un estereotipo, y el poco deseo, o el escaso interés, o la nula necesidad que Almond tiene de salir de su propio ámbito. Poulantzas, en cambio, demuestra haberse preocupado de interiorizarse de los principales representantes de la ciencia política estadunidense; cita a Parsons y Merton, Easton y al mismo Almond (como también a Lasswell, Deutsch, Apter), aun cuando parece que no haya sacado gran fruto de ello. Por lo demás no se puede decir que uno conceda mucho peso a la tradición cultural del otro. Ambos dan la impresión de estar encerrados en su propia ciudadela y salir tan sólo para hacer algún ataque por sorpresa.

Recorro rápidamente los cuatro niveles. La diferencia en el nivel epistemológico es muy clara: Almond viene del conductismo que ha renovado la ciencia social estadunidense alrededor de los años cincuenta, luego ha acogido de vez en cuando, con la inquietud típica de quien persigue la novedad, primero el funcionalismo, luego la teoría sistémica de Easton. El ideal de ciencia que se transparenta en todas sus páginas es el de la ciencia empírica, canonizado por la filosofía neopositivista; la ciencia política, para ser ciencia, debe adoptar los principios y los procedimientos, en los límites de lo posible, de las ciencias naturales más desarrolladas. Su tarea es la de suministrar clasificaciones, generalizaciones empíricas, una teoría general, a la que se le atribuye una función en primer lugar explicativa y secundariamente predictiva. En las declaraciones de principio Almond pone por delante, en un abanico de requisitos de cientificidad, "la investigación de precisión" y "la investigación de rigor teórico".[13] La ciencia política no tiene alguna función prescriptiva directa, lo cual no quiere decir que el científico de la política no pueda tener un compromiso ético-político. Mas precisamente porque la ciencia política, en cuanto ciencia empírica, no puede proponer sino tesis en ámbitos limitados y, por el estado todavía primitivo de la investigación, provisionales, su utilidad se limita a las propuestas de corrección o de ajuste, no de trastocamiento radical del sistema. De cualquier modo, el científico debe abstenerse de todo tipo de valoración, por lo menos en forma explícita (de valoraciones implícitas está lleno el libro de Almond, como todos los libros de sus colegas). Véase con cuánta cautela, después de haber dicho que "cuando utilizamos los términos "versátil" y "condescendiente" no entendemos "mejor" y "peor", añade "El juicio ético de estas características estructurales, culturales y de las capacidades, es un problema muy complejo."[14] A pesar de ser muy visible el mundo de experiencia sobre el que Almond se mueve, y de que muchas de sus categorías —como las de la agregación y la articulación de los intereses— sean producto de la anatomía de la sociedad estadunidense, la obra tiene, indudablemente, un cierto aspecto ascético, que no deja transparentar a primera vista alguna toma de posición en favor de este o de aquel sistema político. Almond es muy hábil en la utilización de palabras emotivamente neutras; por ejemplo, el tema de la manipulación de las actitudes de los ciudadanos hacia el poder a través de las así llamadas técnicas del consenso se oculta bajo la expresión "capacidad simbólica" del sistema. Desafío a cualquiera a entender de primera intención qué quiere decir esto.

Poulantzas es declaradamente marxista, si bien de aquella parte del marxismo contemporáneo que se inspira en la teoría de Althusser. Una amplia y compleja introducción se dedica a explicar en qué consiste la concepción de la historia (materia-

[13] G. A. Almond y G. B. Powell, *op. cit.*, pp. 44-45.
[14] *Ibidem*, p. 388.

lismo histórico) y la concepción de la ciencia (materialismo dialéctico) de Marx, así como a definir algunos conceptos fundamentales que constituirán la trama teórica del libro. Expuestas estas premisas, el asunto de Poulantzas difiere profundamente del de Almond. Mientras éste se propone elaborar una teoría empírica de la política, aquél intenta reconstruir el "genuino" pensamiento de Marx en torno a la categoría de "político" y al concepto de Estado, sobre la del supuesto previo, desde luego, de que la genuina teoría política de Marx es la única teoría científica posible de la política. Existe por lo menos un pasaje en que Poulantzas toma posición respecto a la concepción alternativa de la ciencia, a propósito de los tipos ideales de Max Weber. No digo que el pasaje sea claro (al contrario, es más bien oscuro, como por lo demás lo es todo el libro, según han observado ya casi todos los críticos); sin embargo es bastante claro lo que el autor niega, aun cuando no es del todo claro cómo lo niega, por qué lo niega y qué puede sustituirlo. Lo que él niega es la "concepción de la tipología como esquematización de lo real, como generalización y abstracción", porque "proviene precisamente de una concepción empirista del conocimiento que no puede reconocer la autonomía propia de la teoría". La razón por la cual la niega es la siguiente (la cito textualmente porque para mí es incomprensible): "Ella [la concepción empirista] implica el postulado de una armonía prestablecida entre abstracto y real, en cuanto la abstracción tipológica reside en su adecuación asintótica con lo real concreto del que sería extraída". Se desprende de aquí la tesis alternativa que el autor propone (no menos incomprensible):

> Para la problemática marxista de la historia se trata, al contrario, de producir el concepto de una instancia regional de un modo de producción, no mediante una abstracción obtenida de los fenómenos reales concretos de una formación social, sino mediante el proceso de construcción teórica del concepto de modo de producción y de la articulación de las instancias que lo especifican.[15]

Lo único que se ha podido entender es que el marxista rechaza de tajo la concepción empirista de la ciencia, que por

[15] N. Poulantzas, *op. cit.*, p. 156.

cierto es lo único que nos importa en este discurso. Otra cosa es si la rechaza con palabras pero la acepta en los hechos, y si aquello que de bueno produce también el marxista en el campo del conocimiento de los fenómenos sociales proviene del hecho de que, sin advertirlo, también él hace lo que hacen todos los investigadores serios, o sea, formula hipótesis, luego reúne datos para verificarlas, produce generalizaciones, etc. El marco teórico de que habla Poulantzas no ha llovido del cielo, sino que ha crecido sobre la tierra duramente cavada y trabajada por los incansables roturadores, de los que sin duda uno de los más importantes ha sido Karl Marx.

No creo que la distinta concepción de la ciencia, o del trabajo teórico, declarada por uno y otro de nuestros dos autores, tenga una influencia determinante en la formulación de las dos teorías respectivamente producidas, incluso porque, mientras es bastante claro cuál es la teoría de la ciencia en que se inspira Almond, es menos claro en cuál se inspira Poulantzas. Creo que la diferencia entre las dos teorías del Estado está determinada más bien por una concepción diferente de la sociedad en general y de su desarrollo histórico, que nos transporta al segundo nivel (del que hablaré poco después). El único punto relevante, entre los que examinamos a propósito del primer nivel, es el relativo a la no valoración. En efecto, mientras el propósito de Almond es describir sin prescribir, como se ha visto, el de Poulantzas es formular una teoría del Estado —no del Estado en general, nótese, sino del Estado capitalista y de sus formas—, que contenga e implique también una crítica y, a través de ésta, indique la mejor estrategia para derribarlo. Mientras el libro de Almond es, por lo menos en apariencia, neutral, el de Poulantzas es fuertemente polémico, y no por casualidad lo es con otras interpretaciones de la teoría marxiana del Estado que, según la opinión del autor, habrían tenido por efecto errores o desviaciones en la estrategia del movimiento obrero. Baste este ejemplo: a propósito de la teoría socialdemócrata del Estado, que juzga "radicalmente falsa", observa la relación que llama *"troublant"* entre "ciertas concepciones socialdemócratas del Estado y las concepciones corporativas del Estado fascista" (lo que entre otras cosas muestra cómo la tesis aberrante, y más que aberrante, ética-

mente condenable y políticamente desastrosa del "socialfascismo", ¡es dura de morir!).

Donde aparece muy claramente la diferencia entre los dos autores es en el segundo nivel, el de la teoría general de la sociedad. También aquí creo que la diferencia no se debe buscar en categorías abstractas como "funcionalismo", "estructuralismo" y semejantes, por lo que Almond es llamado un funcionalista y Poulantzas un estructuralista. Dígase lo que se diga, si es verdad que Almond es funcionalista en el sentido canónico de la palabra, por el hecho de que va a la búsqueda de las diversas funciones que explican un sistema político (estas funciones son, como es sabido, múltiples, y son especificadas en la conversión de las preguntas en respuesta, en el mantenimiento y en la adaptación del sistema, luego a su vez articuladas en subfunciones), no es menos verdad que Poulantzas se plantea repetidamente el problema de cuál sea *"la fonction général de l'État"*, y construye sobre la base de los textos marxianos una teoría del Estado que debería responder primeramente a esta pregunta. En el estudio de los fenómenos humanos, el que no sea funcionalista que arroje la primera piedra. Respecto a la función del Estado, por lo demás, la respuesta del marxista, esta vez, no es distinta de la tradicional de la filosofía política, por lo menos de Hobbes en adelante; la función del Estado, según Poulantzas, es el orden, entendido más específicamente como "cohesión de los distintos niveles de una formación social".

> Es precisamente lo que el marxismo —comenta— ha expresado al concebir el Estado como factor del orden, como "principio de organización" de una formación, no en el sentido corriente de orden político, sino en el sentido de la cohesión del conjunto de los niveles de una unidad compleja, *y como factor de regulación de su equilibrio global, en cuanto sistema.*[16]

La diferencia, si acaso, respecto al no marxista, está en el hecho de que a nuestro autor el problema del orden le interesa no tanto para saber cómo lo conserva cuanto para saber

[16] *Ibidem*, p. 43.

cómo lo derriba, es decir, cuál es el lugar en que se concentra la lucha por la conquista del poder y luego para la destrucción del orden establecido y la institución de un nuevo orden. Y este lugar es la lucha política de clase que es marxianamente —ella, y no su resultado— "el motor de la historia". No es la primera vez que me pasa observar que desde el punto de vista del revolucionario el problema político esencial es el de la conquista del poder político, no el de su ejercicio. Mas para conquistar y derribar la ciudadela es necesario primero saber exactamente cómo está hecha y dónde se encuentra. Por la misma razón no daría mucha importancia al hecho de que nuestros autores sean más o menos estructuralistas, o que uno sea estructuralista y el otro no. Además del hecho de que de "estructura" se habla en las ciencias sociales ya en mil significados diversos, de tal manera que cada uno es estructuralista a su modo, y se habla de una manera atécnica, como del conjunto de las relaciones puramente formales de los entes de un sistema (donde por "sistema" se entiende un conjunto de entes independientes entre sí), por lo cual quienquiera que estudie "sistemáticamente" un conjunto de hechos sociales no puede ser no estructuralista, Almond se ocupa a su manera no sólo de las funciones sino también de las estructuras de los sistemas sociales y políticos (definida la "estructura" como un conjunto de roles); más aún, uno de sus temas predilectos es la distinción y clasificación de los diversos sistemas políticos sobre la base de su diferente estructura, es decir, del hecho de que los roles sean más o menos diferenciados, o que los subsistemas sean más o menos autónomos, donde nace la distinción entre sistemas simples y complejos, lo que significa de estructura simple o de estructura compleja. Lo que cambia y cambia muchísimo de uno a otro es lo que cada uno pone dentro de ese recipiente al que se viene llamando "estructura"; es el tipo de relación que queda instituida entre las cosas que son introducidas ahí. Ahora bien, lo que cada uno mete depende de algo que está mucho antes que categorías abstractas como funcionalismo y estructuralismo, detrás de las cuales se oculta cada autor; está en la concepción general de la sociedad que se lleva consigo, y ésta se refleja, sin duda, en cada pasito que se da en la exploración del campo.

Poulantzas tiene, y Almond no, una concepción clasista de la sociedad. Con esto quiero decir que la diferencia de fondo entre los dos está en la hipótesis general (porque sólo se trata de una hipótesis) sobre la estructura de las sociedades humanas que cada uno de los dos autores ha escogido como punto de partida de cualquier otra consideración. Ahora bien, en su generalidad, y genericidad, estas hipótesis son verificables sólo en parte; nunca pueden someterse del todo a la refutación popperiana, y son también difícilmente confrontables, porque han sido formuladas con base en datos tomados en sociedades histórica y estructuralmente distintas, como son, por un lado, las sociedades europeas caracterizadas por fuertes partidos socialistas, y, por el otro, la sociedad estadunidense en la cual las demandas del movimiento obrero han sido y continúan siendo transmitidas, no por un partido de oposición y en general de oposición antagonista, como el partido socialista, sino por grupos de interés, como los sindicatos. Valga para todos la definición que Poulantzas da del poder: "La capacidad *de una clase social* de realizar sus intereses objetivos específicos".[17] Ninguna definición de "poder" que yo conozca de la ciencia política no marxista ha introducido jamás el concepto de "clase". Tanto en la definición relacional como en la instrumental de poder, no forma parte de las notas del concepto de poder esta o aquella característica del sujeto que lo retiene, y de cualquier modo esta característica, si acaso existe una, no es la de constituir una clase social. En la concepción que tiene Almond de la sociedad globalmente considerada no aparecen clases sino sólo grupos, más o menos formales, de interés. Su descripción del sistema político comienza desde el momento en que los intereses particulares de esa sociedad determinada se articulan y, por lo tanto, se unen para llegar a proponerse como demandas a las que el sistema político está llamado a dar una respuesta. Que las clases sociales puedan constituir grupos de interés (como lo son los sindicatos) no quiere decir que los grupos de interés coincidan con las clases sociales en el sentido marxiano de la palabra. Por lo tanto, no se trata de una sociedad *dividida* en clases, sino de una sociedad *articulada* en grupos. Aun cuando puedan ser muchas las clases en una formación social, porque una formación no coincide nunca históricamente con un modo de producción en estado puro, una sociedad dividida en clases tiene una estructura esencialmente dualista; en cambio una sociedad articulada en grupos es pluralista. Aunque sean muchas las clases, todos conocen su nombre, y no parece que se puedan añadir otras, porque se trata de una clase (esta vez en sentido lógico) cerrada. Ninguno sabe ni puede prever cuántos sean los grupos de interés que existieron y existen en las sociedades humanas. Es inútil enumerarlos porque se trata de una clase (en sentido lógico) abierta.

[17] *Ibidem*, p. 110.

Estrechamente unida a la contraposición entre concepción dualista y concepción pluralista de la sociedad, está la contraposición que en el examen de la primera parte hemos analizado *sub c* entre concepción antagonista y concepción integracionista. No es que los grupos de interés no estén en conflicto entre sí, sino que —salvo en casos extremos que el pluralista se apresurará a considerar patológicos— el conflicto nunca es tal que no pueda ser mediado por el sistema político cuya función principal es precisamente la de resolver, por medio de compromisos, sucesivos ajustes, retoques, los conflictos de interés que surgen de la sociedad inferior. Por el contrario, en una concepción clasista las relaciones entre las dos clases antagonistas son relaciones de *lucha*, es decir son relaciones de una especie de conflicto que, como el más grave de los conflictos, aquel entre estados soberanos, no es resuelto usualmente sino con un vencedor y un vencido, y en cuanto tales son siempre conflictos cuyo fin último es el de la conquista de todo el poder político, a diferencia de lo que ocurre en los conflictos entre grupos de interés, cuya acción se dirige habitualmente a actuar *sobre* el poder político más bien que *por* el poder político. No obstante que la lucha entre las clases se desarrolle, siguiendo a Poulantzas, en diversos planos, es decir sobre diversos niveles en que está estructurada la sociedad (y son el nivel económico, el ideológico y el político), la lucha decisiva se desarrolla sobre el nivel político, que es el nivel donde se pone en juego la conquista del poder político (o bien de todo el poder, desde el

momento en que el poder político es el poder último o el poder por excelencia).

Además de ser muy relevantes las diferencias respecto a la concepción general de la sociedad, lo son también respecto a los tres puntos que hemos analizado bajo el título de "nivel metodológico". Comenzando en el punto *sub b* del cuarto apartado, dado que Poulantzas rechaza el historicismo (más bien, uno de sus blancos preferidos es el historicismo contra el que se ha ensañado Althusser con toda su escuela), hay por lo menos un sentido de "historicismo" (y es el sentido predominante en el uso que de él se ha hecho en la cultura filosófica italiana, la cual se ha nutrido de historicismo casi hasta morir de indigestión) en que su discurso es historicista. Mientras Almond, valiéndose del método de la comparación entre todos los sistemas políticos hasta ahora existentes, desde los más primitivos hasta los más evolucionados, intenta elaborar una teoría general del sistema político, válida para todos los tiempos y para todos los lugares, Poulantzas delimita desde el principio con exactitud —casi diría con prudencia— su campo, que es el del Estado capitalista, o sea de una particular forma histórica de Estado, con la consecuencia de que todo lo que él dice sobre el Estado, sobre su estructura y sobre su función, se debe entender que vale exclusivamente para la particular forma histórica de Estado que se ha venido constituyendo en una sociedad determinada de tal y cual manera. Adoptando su terminología, que considera teoría "particular" de la sociedad la que estudia un determinado modo de producción, y teoría "regional" la que hace objeto de análisis uno y uno sólo de los tres niveles en que está estructurado todo sistema social, su libro es una obra de teoría al mismo tiempo *regional* y *particular*, en cuanto tiene por objeto el nivel político de la forma de producción capitalista. Lo que Poulantzas quiere evitar, precisando, restringiendo y delimitando el propio campo, es precisamente aquella abstracción genérica que los historicistas, sin ser necesariamente marxistas, han reprochado siempre a los sociólogos, acusándolos de subir tan alto en sus generalizaciones que no son ya capaces de ofrecer algún instrumento útil para entender la complejidad y la variedad de los fenómenos sociales. En cambio sucede a menudo encontrar en Almond claramente expresada la intención de presentar al lector un "esquema analítico" que le permita explicar "las características de cualquier esquema político".[18] Poulantzas, al contrario, somete a los conceptos tradicionales de la teoría política, desde el de burocracia hasta el de elites, a la prueba de un análisis específico de un Estado específico, como es el capitalista. No pretende de ninguna manera ofrecer un modelo de explicación para "cualquier sistema político".

Respecto al punto *sub b*, el reproche lanzado a los sociólogos ya por muchas partes, y no sólo por la parte marxista, por no haber advertido más que cambios *en los* sistemas y haber descuidado los cambios *de los* sistemas, ha sido repetido tan a menudo que no vale la pena utilizar demasiadas palabras para notar a nuestra vez que la teoría del desarrollo político defendida por Almond es una teoría gradualista y no dialéctica, es decir, es una teoría que busca explicar el cambio político más en términos de desarrollo de una estructura a otra que en términos de ruptura. No obstante este reproche, reforzado quizá por la afirmación, no del todo exacta, de que los teóricos del desarrollo no tienen instrumentos conceptuales apropiados para comprender las revoluciones porque no las aman, existen entre la teoría del desarrollo político y la marxista en la versión althusseriana, acogida por Poulantzas, algunos rasgos comunes que merecen ser señalados. En la teoría del desarrollo el concepto correspondiente al de contradicción es el concepto de "crisis", término con el cual se pretende, en lenguaje almondiano, una situación en que la sociedad plantea al sistema político "desafíos" que requieren un cambio estructural; los desafíos considerados por Almond en la formación del Estado moderno son, como es bien sabido, la construcción del Estado, la construcción de la nación, la ampliación de la participación y la exigencia de seguridad social (o crisis de distribución). Cuando estos desafíos se suceden uno tras otro a intervalos irregulares, el desarrollo es gradual y sin sacudidas revolucionarias; en cambio, puede volverse turbulento cuando por un retraso, por ejemplo, en la construcción del Estado o

[18] G. A. Almond y G. B. Powell, *op. cit.*, p. 77.

de la nación, estos retos se acumulan con los de participación y de distribución (lo que parece suceder en los estados de nueva formación). Una teoría de este género encuentra su correspondencia en la teoría althusseriana de las contradicciones superdeterminadas; por "contradicción superdeterminada" la escuela althusseriana pretende indicar aquella situación en que a la contradicción principal que se desarrolla en el nivel económico se sobreponen contradicciones secundarias, que se verifican sobre los otros niveles (ideológicos y políticos), hasta el momento en que la acumulación de las contradicciones, así como la acumulación de los desafíos en la teoría del desarrollo, genera la situación revolucionaria.

También respecto al punto *sub c*, cuando se quiera descender de la batalla de las palabras a la prueba de los hechos, la crítica dirigida a menudo por marxistas a la ciencia empírica, de que pierde de vista la totalidad, no es del todo pertinente; la teoría de los sistemas políticos elaborada por Almond está inserta en una teoría general de la sociedad, donde el sistema político funciona como proceso de conversión de las demandas que provienen de la sociedad inferior (indicada genéricamente como esfera de los "intereses") en respuestas que, a su vez, retornan a la sociedad en un perpetuo círculo que caracteriza el mecanismo del sistema en su conjunto. Lo que caracteriza a la teoría almondiana es la diferenciación de los tres niveles y sobre todo la consideración de uno de los tres niveles (el nivel económico) como determinante; en otras palabras, la diferencia de estatus de los niveles que constituyen una sociedad compleja. No es que no falte en Almond la distinción entre la esfera de los intereses, que llega hasta los umbrales del sistema político, la esfera de las así llamadas "capacidades" del sistema político, que distingue marcadamente el momento político del económico, y la esfera de los valores, que se manifiesta en los diversos tipos de "cultura política" (parroquial, súbdita y participante). Pero las relaciones entre estas esferas son más bien de interdependencia que de determinación de una sobre las otras. "La concepción de 'sistema político' que seguimos en este libro es una concepción de interdependencia —tiene el cuidado de advertir Almond—, pero no de armonía." Por consiguiente, concluye: "Y es tarea de la

investigación en el campo de la ciencia política verificar cómo un cambio en cualquiera de las partes de un sistema político influye en las otras partes y el todo".[19] Esta noción de interdependencia contrasta con la de un universo estructurado en que uno solo de los elementos del sistema es siempre, si bien en última instancia, determinante.

No se necesitan muchas palabras para subrayar la diferencia de nuestros dos autores respecto al nivel ideológico, y para recordar que esta diferencia está en la base de todas las demás. La única observación que haré a este propósito es que, no obstante el aspecto ascético de la teoría almondiana, también ella está ideológicamente orientada, no menos que la de Poulantzas, en la que es tan manifiesto. Los presupuestos ideológicos almondianos son patentes sobre todo en la concepción del desarrollo. Aun cuando un término como "desarrollo" se ha elegido porque tiene ciertamente un significado valorativo menos fuerte que "progreso", resulta bastante claro de todo el contexto que la dirección del desarrollo, o bien de lo que Almond considera como desarrollo en contraposición al no desarrollo, es también la dirección justa, o sea la dirección que él considera deseable y que todo sistema político debería seguir, cada vez más, para ser apreciado como un "buen" sistema político. Baste recordar aquí que los indicadores del desarrollo político son para Almond la diferenciación de los roles, la autonomía de los subsistemas y la secularización, y son, en combinación, tres características que él atribuye en grado eminente al sistema estadunidense y en general a los sistemas más estables e históricamente consolidados de las democracias occidentales. Por esto se debe argüir que un sistema está tanto más políticamente "desarrollado" cuanto más se asemeja a los sistemas que Almond prefiere. La teoría del desarrollo no se limita, pues, a proponer una tipología de los sistemas, sino que pretende también prescribir un modelo ideal al que los diversos sistemas deben tender poco a poco, y por lo tanto ofrecer una guía al político. En este punto creo bastante fundada la anotación según la cual una posición de este género se

[19] *Ibidem*, p. 49.

resuelve en la aceptación de la realidad existente y por consiguiente tiene carácter ideológico. Desde el momento en que los indicadores del último estadio de desarrollo sirven para individuar entre ciertos regímenes existentes aquellos que han alcanzado tal estadio, estos regímenes no son ulteriormente desarrollables, y por lo tanto el existente no sólo existe sino que vale. De manera muy distinta, la concepción marxiana de la historia remite a un futuro no bien precisado, y de cualquier modo a un futuro que debe nacer de una crítica radical del existente, el momento final del proceso histórico. Tal vez se podría decir mejor que Almond elige algunas categorías analíticas que deberían servir para describir y explicar (quizá también para prever) el curso que los sistemas políticos han seguido hasta ahora y probablemente seguirán para volverse "modernos" (donde "modernos" tiene un significado valorativo positivo), mas estas mismas categorías sirven también a la apología del estado presente de Estados Unidos de los años cincuenta. Por el contrario, obsérvense las categorías analíticas utilizadas por Poulantzas: clase dominante, clase hegemónica, bloque de poder, bismarquismo y bonapartismo, lucha de clases, poder (definido como hemos visto), etc. Son todas categorías que se prestan de manera destacada, no a la apología, sino a la crítica del estado presente (que es el Estado capitalista de los países más desarrollados, y "modernos", pero esta vez en sentido no elogioso).

Llegados a descubrir qué está detrás o debajo o sobre la estructura conceptual de ambas teorías generales, es necesario detenerse aquí. Seguir sería perfectamente inútil. Los valores últimos no son confrontables, y por esto mismo, como diría Pizzorno, negociables. ¿Cómo se pueden confrontar (y negociar) la fe en la libertad (entiendo la libertad individual de la tradición liberal), que está dispuesta a cerrar un ojo frente al genocidio de Vietnam (¿puede ser que la masacre de estos inocentes no sea necesaria para la "defensa de la civilización occidental"?), con la fe en el socialismo que pasa con un cierto desparpajo sobre las masacres de Stalin (¿puede ser que el estalinismo no haya sido necesario para "la consolidación del primer Estado socialista"?)? ¿Qué hay de "científico" en todo esto? ¿Acaso hay por lo menos una acepción de "ciencia" por

la cual sea lícito decir que el liberal que justifica Vietnam es más "científico" que el comunista que justifica los campos de exterminio de Stalin o viceversa? Frente a lo absurdo de una confrontación (digo de una confrontación que tenga como criterio de medida la mayor o menor cientificidad), cae también la pretensión que yo, desde el comienzo, no he tenido, de dar juicios de valor. He hecho una comparación entre el politólogo estadunidense y el neomarxista, no para llegar a la conclusión de que uno tiene razón y el otro se equivoca, o de que ambos tienen razón o no, sino para proponer los términos de una discusión que creo absolutamente necesaria a fin de comenzar a entender dónde termina el disenso científico y comienza el ideológico; si el disenso depende únicamente de la obstinada voluntad de no entenderse o de la ignorancia recíproca o, peor, de cuestiones de palabras, que devalúan ciencias todavía muy mal formadas como son las ciencias sociales, en el ámbito de las cuales ninguno, ni de una parte ni de otra, hace el esfuerzo por advertir que las mismas cosas son llamadas con palabras distintas, y cosas muy diferentes con la misma palabra, y así sucesivamente. La única conclusión cierta que surge de nuestro debate es que unos y otros consideran la cientificidad un valor y la no cientificidad un no valor, tanto es así que cada uno está siempre dispuesto a acusar al adversario de no ser "científico". Llegaría a decir que el presupuesto (a su vez ideológico) de todo el debate actual sobre las ciencias sociales es definitivamente que la cientificidad es más deseable que la no cientificidad (popularmente, la fe ciega que no escucha razones). Esto sucede, permítaseme esta última observación, porque vivimos en un universo histórico en que cada uno de nosotros cree (el punto de partida es siempre una creencia) que la ciencia tiene todavía algo que ver, a pesar de todo, con el progreso, con la civilización, con la sociedad mejor, con el humanismo, en suma, con todas las bellas cosas a las que estamos dispuestos a dar un valor positivo y a considerar como metas altamente deseables, porque se trata no sólo de cambiar el mundo (como se repite emotiva y acríticamente por el espíritu de imitación tan difundido en una sociedad masificada como la nuestra), sino de cambiarlo *para mejor*. Bien, pero ¿en qué consiste este "mejor"? Quien está seguro de saberlo es

precisamente aquel que no lo sabe, quiero decir que no lo sabe con aquella certeza que sólo da el saber *per scientiam*. Hasta ahora ninguno ha logrado encontrar la ciencia de lo mejor (no se me malinterprete, aquí hablo de "ciencia" en el sentido en que hablan aquellos que se profesan científicos). Pero el hecho de que ninguno hasta ahora esté en posesión de esta ciencia no nos debe eximir de continuar frecuentando la investigación paciente, metódica, controlada, de probar y volver a probar, en qué consiste —cualquiera que sea el nombre con que queramos bautizarlo— el espíritu de la cientificidad, y no esa mucho más fácil de los sectarismos de escuela opuestos, tan atrayentes y tan estúpidos. Más bien, nos debe dejar persuadidos de que todos estamos muy lejos de la meta y que la presunción de haberla alcanzado ya es sólo un obstáculo más en la vida que a ella nos conduce.

IX. MARX Y LA TEORÍA DEL DERECHO*

A PROPÓSITO del tema "sociedad y derecho en Marx" me parece que se puede comenzar planteando la misma pregunta en torno a la cual se ha desarrollado un amplio debate en Italia —y no sólo en Italia— a propósito del Estado. Esta pregunta podría formularse de esta manera: "¿Existe una teoría marxista del derecho?" Considero que la pregunta es legítima, ya sea porque en estos años ha habido, particularmente en Alemania, un renovado interés por la *marxistische Rechtstheorie*[1] o, por el otro lado, porque los argumentos con que ha sido puesta en duda la existencia de una teoría marxista del Estado valen, y valen *con mayor razón* para la teoría del derecho.

Aduzco ciertos argumentos por los cuales he dicho "con mayor razón". De estos argumentos algunos son textuales, otros sustanciales.

Argumentos textuales: *a)* mientras los pasajes que Marx dedica a la historia del Estado se pueden medir por páginas (no muchas en la inmensa obra marxiana, pero importantes), los pasajes importantes dedicados a la teoría del derecho se miden por líneas, y con mayor fundamento para la teoría del Estado se puede decir que las citas son siempre las mismas;

* "Marx e la teoria del diritto", en *Sociologia del Diritto*, V, fascículo 2, julio-diciembre de 1978, pp. 279-285.

Ponencia introductoria a la mesa redonda (Ferrara, 5 de octubre de 1978) sobre "Marxismo y derecho", desarrollada con ocasión del XII Congreso Nacional de la Sociedad Italiana de Filosofía Jurídica y Política (Ferrara, 2-5 de octubre de 1978), dedicado a "Sociedad y derecho en Marx".

El texto de la ponencia, con el título "Appunti per una introduzione al dibattito su marxismo e diritto", es retomado en las actas del encuentro: VV. AA., *Problemi della sanzione. Società e diritto in Marx*, I. *Le relazioni*, al cuidado de Rinaldo Orecchia, Roma, Bulzoni, 1978, pp. 123-130.

Al texto de la ponencia siguió un comentario de Renato Treves, "Marx e la sociologia del diritto" (pp. 286-291) y la réplica de Bobbio, intitulada "Marx e la teoria sociologica del diritto" (pp. 291-294), publicada en esta recopilación, en forma de consideraciones a modo de conclusión y sin título.

[1] Me refiero en particular al volumen VV. AA., *Probleme der marxistischen Rechtstheorie*, al cuidado de H. Rottleuthner, Francfort, Suhrkamp, 1975.

b) hablo de pasajes importantes o relevantes para una teoría del derecho porque la mayor parte de los pasajes que se citan usualmente se refieren, no a la teoría del derecho, sino a la crítica ideológica del derecho burgués, y como tales pertenecen a aquella parte de la obra de Marx que está dedicada a la crítica ideológica de la sociedad burguesa, de la cual la crítica ideológica del derecho burgués no es sino una aplicación a un campo específico; *c)* Marx, que si bien había estudiado derecho en los años juveniles, no parece haber vuelto a los estudios jurídicos en los años de la madurez, como se puede deducir del elenco de los libros citados tanto en el apéndice a la edición italiana de los *Grundrisse* como en la de *El capital,* donde no aparece ni siquiera un texto de derecho (sí, en cambio, se encaran una y otra vez problemas jurídicos, desde el de la propiedad hasta el de la legislación social); *d)* en la obra de Engels, *Los orígenes de la familia, la propiedad privada y el Estado,* que contiene la más lograda exposición, aun cuando sea en forma popularizada, de las tesis sobre el Estado desde el punto de vista del materialismo histórico, no existe una exposición específica del derecho capaz de hacerlo aparecer como tema distinto de aquel del Estado, con la consecuencia de que este texto, usado tantas veces para exponer la teoría marxista del Estado, no puede ser utilizado con igual éxito para hacer entender cuál es la teoría del derecho desde el punto de vista del materialismo histórico.

Se pueden extraer argumentos más sustanciales, según mi opinión, del lugar no muy definido que el derecho, a diferencia del Estado, ocupa en la teoría marxiana del sistema social, que se articula en la conocida distinción entre base y superestructura. Por un lado parece que el derecho no tiene autonomía respecto al Estado en el momento de la superestructura, como lo demuestra el famoso y muy citado pasaje del Prefacio a *Para la crítica de la economía política,* en el que Marx habla de "una superestructura jurídica y política" sin distinguir las instituciones jurídicas de las políticas, y tratándolas por lo tanto como *unum et idem,* y como lo demuestra también el hecho muy conocido de que para los juristas soviéticos y de los países socialistas teoría del derecho y teoría del Estado constituyen una sola cosa (considero como ejemplo a este

propósito el tratado de R. Lukic,[2] en el que el derecho es definido en función del Estado, y viceversa). Por el otro lado, parece que el derecho, a diferencia del Estado, pertenece también al momento de la estructura económica; esto constituye uno de los elementos que sirven para caracterizar, junto con las fuerzas productivas, una forma de producción. Personalmente considero que esta ambigüedad del derecho es una nueva manifestación y el efecto (no reconocido) de la no siempre clara conciencia, que oscurece gran parte de la tradición jurídica, de la importancia decisiva que tiene para una adecuada articulación de todo discurso sobre el derecho la "gran dicotomía", es decir la distinción entre derecho privado y derecho público; el derecho que puede ser asignado a la estructura es el derecho privado, el derecho que puede ser asignado a la superestructura es el derecho público y, como tal, no se distingue del Estado.

Sé muy bien que estos argumentos valen lo que valen; está de más decir que el reconocimiento de la insuficiencia, de la índole incompleta de la inexistencia, al menos hasta ahora, de una teoría marxista del derecho, proviene a veces de los mismos textos marxistas, o bien de aquellos que creen posible elaborar una teoría marxista del derecho y se esfuerzan por hacerlo. Cito dos testimonios significativos; uno de los más convencidos defensores de la posibilidad de "reconstruir" una teoría del derecho inspirada en Marx reconoce que una de las "extrañezas" *(Merkwürdigkeiten)* de la tradición marxista respecto a la teoría del derecho es que después de 130 años esta teoría no ha sido llevada hasta ahora *auf ihrem Begriff;*[3] en un artículo de un joven filósofo del derecho yugoslavo que presenta algunas tesis sobre la teoría marxista del derecho se lee que *"les essais faits jusqu'aujourd'hui pour l'établissement de la théorie marxiste du droit"* no cumplen con las exigencias presentadas en las tesis y por lo tanto no desarrollan todas las posibilidades contenidas en las proposiciones metodológicas y teóricas fundamentales de las obras de Marx.[4] Como se ve,

[2] *Théorie de l'état et du droit,* París, Dalloz, 1974.
[3] W. Paul, *Der aktuelle Begriff marxisticher Rechtstheorie,* en *Probleme der marxistischen Rechtstheorie, op. cit.,* p. 72.
[4] N. Viskovic, *Thèses sur la théorie marxiste du droit,* Split, 1975, p. 146.

dos neófitos, probablemente sin saber el uno del otro, dicen lo mismo: que no existe todavía una verdadera y propia teoría marxista del derecho, aun cuando, según la opinión de ambos, es posible. (Pero la posibilidad debe ser demostrada, saliendo de la indeterminabilidad sobre la que también los mismos autores de aquellas frases se han detenido.)

Me doy cuenta perfectamente de que para plantear de manera correcta el problema que me he propuesto y, por lo tanto, para responder a la pregunta con que he comenzado, haría falta, sobre todo, ponerse de acuerdo respecto a qué queremos entender por "teoría". Sin embargo, en vez de meternos en líos en una disputa teórica sobre la naturaleza de las teorías, en un debate de teoría de las teorías, pienso que es más simple y también más productivo referirnos a ejemplos concretos de obras que entre nosotros, en nuestros estudios, en nuestros congresos, en nuestra enseñanza, entre nosotros consumidores casi cotidianos de teorías, estamos todos de acuerdo en considerar como obras de teoría del derecho. Pienso en trabajos como los de Kelsen, de Ross, de Hart o, por último, de Luhmann. Y entonces se trata de confrontar con estas obras o con otras de este género, las tesis de Marx, y las que se atribuyen a Marx, sobre el derecho, y ver qué resulta de esta confrontación.

Pues bien, digo inmediatamente qué es lo que, según mi opinión, surge de esta confrontación. Resulta que para poder constituir algo que pueda asimilarse a una teoría del derecho en el sentido en que los productores y los consumidores de teorías del derecho entienden esta expresión, las ideas de Marx sobre el derecho, o a él atribuidas por nuestros intérpretes, pecan, por un lado, por defecto y, por el otro lado, por exceso.

Por defecto. Los grandes temas de la teoría del derecho en cuya discusión nos sentimos en gran parte comprometidos en nuestra actividad cotidiana de estudio y de investigación, son los temas ligados al origen, la naturaleza, la estructura, la función, de sistemas normativos, y a la distinción entre el sistema normativo que llamamos habitualmente derecho y todos los demás sistemas normativos (o también no normativos), como también al origen, la naturaleza, la estructura y la función de los elementos simples de estos sistemas, que son las normas. Si uno de nosotros recorre, aunque sea rápidamente con el pensamiento, la propia experiencia de estudioso y de docente de teoría general del derecho, la ve marcada en forma señalada por análisis sobre los problemas de la validez y de la eficacia, de la coherencia o de la cabalidad del ordenamiento, sobre los varios tipos de normas, sobre la diferencia entre normas primarias y secundarias, entre normas superiores e inferiores, su coacción y sanción, sobre las así llamadas situaciones subjetivas, sobre la función represiva o propulsiva, innovativa o conservadora del derecho, sobre la relación del derecho como subsistema con el sistema social en su conjunto, etc. A una reflexión de este género se impone la conclusión de que en relación con la inmensa mayoría de estos temas Marx y el marxismo no han dado, no dan y probablemente no pretenden dar, alguna contribución. No la han dado, no la dan y no pretenden darla por la simple razón de que se ocuparon, se ocupan, y continúan ocupándose de otra. La mayor parte de las cosas de que se ocupan no tienen mucho que ver con las cosas de que se ocupa la teoría del derecho (pertenecen más bien a la teoría de la justicia o a la crítica de la ideología burguesa *sub specie* del derecho) y aquellas que entran nuevamente en la teoría del derecho cubren sólo una pequeña parte. Respecto a toda aquella gran parte de problemas sobre los que los marxistas no tienen nada que decir, es de creer que los resultados a los que han llegado las teorías del derecho más conocidas y que sólo por uso polémico son llamadas "burguesas" puedan ser tranquilamente aceptados por ellos e incluidos en sus tratados.

La parte de la teoría del derecho a la que dirigen su atención los juristas que se inspiran en Marx y en el marxismo es la que se refiere a la colocación del derecho como subsistema en el sistema social general. En este sentido considero posible decir que las tesis de los marxistas sobre el derecho pecan, respecto a las teorías corrientes del derecho, por defecto. Desde luego esta delimitación no implica algún juicio por sí mismo negativo. Tiene simplemente la finalidad de especificar la contribución que los juristas marxistas pueden dar a la teoría

del derecho y hacer posible una confrontación, así como, a través de ella, una verificación de su validez. Sin ninguna pretensión de cabalidad y sólo a título indicativo, considero que las tesis fundamentales que se han de confrontar y verificar son sobre todo dos: *a)* el derecho es un instrumento de dominio de clase; *b)* en cuanto instrumento de dominio de clase, de la clase económicamente dominante, es el reflejo de determinadas relaciones sociales, que se han constituido antes en una sociedad dividida en clases antagónicas, y por lo tanto pertenece al nivel superestructural (por lo menos ésta es la interpretación predominante). Es inútil decir que se trata de dos tesis muy generales de las cuales corresponde suministrar la prueba a aquellos que las sostienen, y que no puede ser sino una prueba empírica. Una prueba que desde sus páginas a menudo envueltas en niebla y raramente analíticas (digo "raramente" respecto a la amplitud de la literatura marxista) todavía no se ha manifestado de manera convincente.

Por exceso. Una de las razones que hacen difícil un discurso claro y definitivo sobre la presunta teoría marxiana del derecho es que precisamente a causa de la fragmentación, de la escasez y de la carencia de índole analítica de las ideas de Marx sobre el derecho, no hay una sola pretendida teoría del derecho en Marx, sino muchas. Se sigue que también los que consideran que existe una teoría marxiana del derecho logran ponerse de acuerdo sobre cuál puede ser. En el escrito reciente de un autor que también es de la opinión de que la elaboración de la teoría marxista del derecho está sólo en sus comienzos, leo que las interpretaciones hasta ahora propuestas acerca de las ideas de Marx sobre el derecho son por lo menos cinco,[5] lo que equivale a afirmar que en las ideas expresadas por Marx sobre el derecho en sus escritos, sin orden y sin alguna pretensión de sistematicidad, tenemos cinco teorías del derecho *in nuce*. Estas cinco potenciales teorías del derecho, una muy distinta de la otra, son las siguientes: *a)* la teoría del derecho de Marx es una teoría del derecho como instrumento del dominio de clase (ésta es la tesis, pero sería mejor decir, a falta de una verificación empírica muy avanzada, la hipótesis, en la que se reconocerán todos aquellos que se declaran marxistas); *b)* el núcleo originario y original de la teoría marxiana del derecho es el descubrimiento del derecho como ideología (también esta tesis está muy extendida y ha dado lugar a una vasta bibliografía de crítica de la ideología jurídica, en especial de la ideología del derecho burgués); *c)* la teoría marxiana del derecho es una teoría crítica emancipativa del derecho (con esta expresión el autor se refiere a los escritos de Paul y de Böhler, que se remontan, a través de Habermas, a la Escuela de Francfort); *d)* es una teoría del mejor derecho (aquí la referencia es a Bloch); *e)* es una ciencia de la legitimación (éste sería el caso, según el autor, de los teóricos soviéticos del derecho y de los países socialistas, los cuales se sirven de las ideas de Marx sobre el derecho para dar una justificación y un fundamento "científico" a la práctica del derecho en sus respectivos estados).

[5] N. Reich, *Marxistische Rechtstheorie*, Tubinga, Mohr, 1973, pp. 4-6.

No voy a decir si esta interpretación de las interpretaciones sea exacta. Podría no serlo. Las interpretaciones de la teoría potencial de Marx sobre el derecho podrían ser alguna más o alguna menos. No es éste el problema. El problema es que estas interpretaciones tan diversas entre sí, que no dejan ni siquiera entrever a primera vista qué pueden tener en común, ponen seriamente en duda la existencia de algo que pueda denominarse una teoría marxista del derecho.

En verdad, no obstante la aparente riqueza de las tesis marxianas sobre el derecho en que podría hacer pensar esta multiplicidad de interpretaciones, se las puede reconducir, viéndolo bien, a la tesis —más bien a la hipótesis, como he dicho, todavía completamente por verificar— del derecho como instrumento de dominio de clase y, por lo tanto, como institución o, al mismo tiempo, instituciones características de una sociedad dividida en clases antagónicas.

Esta tesis o hipótesis aparece explícitamente en la primera de las cinco interpretaciones, que es la esencial, y es además también aquella de la que se derivan directa o indirectamente, o sobre la cual se fundan todas las demás.

La segunda interpretación es, como ya he dicho, más que

una teoría del derecho, la aplicación al derecho de la conocida tesis marxiana según la cual las ideas dominantes son las ideas de la clase dominante, en cuanto las normas jurídicas expresarían y garantizarían los intereses de la clase dominante, también allí donde afirman, por lo menos formalmente, principios universales, y por lo tanto es la parte de la crítica de las ideologías que hace del derecho el objeto específico de la propia crítica. En cuanto presupone una teoría del derecho, por lo demás, esta teoría no es otra cosa que la tesis o hipótesis del derecho instrumento de dominio de clase.

La tercera interpretación, hasta ahora solamente enunciada y restringida a algunos jóvenes estudiosos conocidos sólo en Alemania,[6] es según mi opinión el resultado de la confusión y de la contaminación entre varios planos de investigación, de los cuales el único que se puede introducir en una teoría del derecho comúnmente entendida es el orientado hacia la definición del derecho como instrumento de dominio de clase, que, como tal, no añade nada a la primera interpretación, mientras los otros planos de investigación están entre la crítica de las ideologías (correspondiente a la segunda interpretación) y la teoría de la justicia (correspondiente a la cuarta).

La cuarta es aquella que busca recabar, de las ideas de Marx sobre el derecho, una teoría de la justicia. Ahora bien, después de todo lo que se ha dicho sobre la distinción entre teoría del derecho y teoría de la justicia, me parece que la primera exigencia de un discurso claro sobre la teoría del derecho sería la de no volver a confundirlas. No excluyo que tengamos una teoría de la justicia en Marx, aun cuando lo que dice éste en un pasaje todavía recientemente evocado[7] en el que se lee que "es justo lo que corresponde al modo de producción [. . .] e injusto cuanto se encuentra en contradicción con él"[8] se ha de considerar una aplicación, hecha más con finalidad polémica que

[6] Me refiero de modo particular al ya citado W. Paul y a su libro, *Marxistische Rechtstheorie als Kritik des Rechts,* Francfort, Athenäum Verlag, 1974, y a D. Böhler, "Zu einer historisch-dialektischen Rekonstruktion des bürgerlichen Rechts", en *Probleme der marxistischen Rechtstheorie, op. cit.,* pp. 92-158.

[7] Por O. Negt, "La teoria marxista dello Stato", en VV. AA., *Stato e teorie marxiste,* al cuidado de G. Carandini, Milán, Mazzotta, 1977, p. 120.

[8] *Il capitale,* Roma, Editori Riuniti, 1965, III, p. 405.

con el fin de enunciar una tesis sobre la justicia, de la reducción del concepto de justo al de útil. De esta reducción el ejemplo clásico es el dicho de Trasímaco, "es justo lo que es útil al más fuerte", con el cortejo de no sé cuántos otros dichos análogos: "es justo lo que es útil a la revolución", "es justo lo que es útil al partido", etc., todos igualmente válidos en un contexto e inválidos fuera de su contexto y por consiguiente, digámoslo también, de escaso interés teórico. Excluyo de todos modos que nos interese en esta ocasión. Podría tener interés en otro lugar, por ejemplo en una discusión de ética o de filosofía política.

Por último, la quinta interpretación, en cuanto habla de una "ciencia de la legitimación", reduce las tesis de Marx sobre el derecho a una ideología del poder, y como tal está también fuera de un discurso sobre una hipotética teoría marxiana del derecho, sin contar con que su núcleo teórico —en caso de que exista— sigue siendo la tesis del derecho como instrumento de dominio de clase. En realidad no es que la teoría soviética del derecho sea sólo esto; de la lectura de lo que ha escrito Cerroni[9] he tomado la idea de que el derecho es considerado por los juristas soviéticos como un instrumento, no sólo de simple dominio, sino de dirección social, lo que, si es verdad, no tiene por lo demás nada de específicamente marxista.

Estas observaciones no tienen otra pretensión que la de establecer los términos de la cuestión y de ofrecer un comienzo a la discusión. A lo sumo proponen un método para la discusión: el método de la comparación de la pretendida o de las pretendidas teorías del derecho marxianas o marxistas con las más importantes teorías contemporáneas del derecho, sean éstas el normativismo o el realismo, la teoría formal o la sociológica, el estructuralismo o el funcionalismo y —¿por qué no?— el positivismo y el jusnaturalismo. Sólo una comparación de este género permite reconocer cuál es —y si existe— la contribución de la obra de Marx a la teoría general del derecho.

[9] Me refiero al libro de U. Cerroni, *Il pensiero giuridico sovietico,* Roma, Editori Riuniti, 1969, particularmente en el último capítulo.

El comentario de Renato Treves[10] a las anotaciones sobre la teoría marxista del derecho que yo presenté como introducción a la mesa redonda sobre "Sociedad y derecho en Marx" en el Congreso de Filosofía Jurídica y Política celebrado en Ferrara el 5 de octubre pasado, me ofrece sobre todo la ocasión de responder a la objeción principal que se me dirigió en algunas intervenciones en el curso del debate. Objeción que creo poder resumir en la siguiente observación: la propuesta de confrontar la teoría del derecho de Marx con las otras teorías del derecho es incorrecta y por lo tanto no concluyente. Las razones aducidas para criticar mi propuesta como incorrecta e inconcluyente fueron diversas: *a)* la teoría del derecho de Marx y las teorías del derecho que he mencionado son demasiado heterogéneas para ser confrontadas útilmente; *b)* Marx no tenía ninguna intención de elaborar una teoría del derecho; *c)* existe una teoría del derecho en Marx, pero es una teoría de la justicia.

Respondo brevemente. *Sub a:* aun cuando heterogéneas, las diversas teorías del derecho se asocian por el hecho de ser teorías del derecho y luego por constituir una respuesta a la pregunta: ¿qué es el derecho? o, más precisamente, ¿qué se debe entender por derecho cuando se utilizan en el discurso el término "derecho" y sus derivados? Las distintas teorías pueden ser todo lo heterogéneas que se quiera respecto a la respuesta que dan a la pregunta, no respecto al problema que se plantean y no pueden dejar de hacerlo en cuanto teorías del derecho. La confrontación no sólo es posible sino necesaria si se quiere entender cuál es la especificidad de una teoría, indicar cuáles son sus eventuales fallas, colocarla en esta o aquella corriente de pensamiento. Por lo demás, la confrontación entre las distintas teorías es condición necesaria para el desarrollo de cualquier discurso teórico sobre el derecho; no se ve por qué no deba someterse a esta confrontación también la teoría de Marx, desde el momento en que suelen ser sometidas a ella su teoría económica, su teoría historiográfica, su concepción filosófica, etc. *Sub b:* puedo estar de acuerdo con la tesis

[10] "Marx e la sociologia del diritto", en *Sociologia del Diritto*, V, fascículo 2, julio-diciembre de 1978, pp. 286-291.

de que Marx no tenía ninguna intención de elaborar una teoría del derecho, pero el presupuesto declarado del que he partido era el actual debate, vivo sobre todo en Alemania entre estudiosos que se profesan marxistas, sobre la *marxistische Rechtstheorie*. Este debate no lo he inventado yo. Me he limitado a hacer una propuesta metodológica para su correcto desarrollo, propuesta que considero todavía válida aun cuando no ha tenido mucho éxito, y el debate ha tenido otro curso. *Sub c:* que en Marx exista una teoría de la justicia (esta afirmación fue hecha por Opocher), no tengo ninguna dificultad en admitirlo. Aludo a ello también yo en mi introducción, donde hablo de la cuarta posible interpretación del discurso de Marx sobre el derecho. Se trata de saber si además de una teoría de la justicia (que por lo demás a mí me parece de escasa originalidad) Marx elaboró también una teoría del derecho, y cuál sería ésta. Las dos cosas no se excluyen, y yo me ocupaba explícitamente sólo de la segunda.

A estas tres observaciones ahora se debe añadir una cuarta, que es la formulada por Treves en el comentario a mi ponencia introductoria: si se debe tomar en consideración la obra de Marx en relación con el problema del derecho, se la debe considerar bajo el perfil no tanto de la teoría general del derecho cuanto de la sociología del derecho, más particularmente de la teoría sociológica del derecho, en la que Marx habría hecho algunas contribuciones que no pueden descuidarse. Estas contribuciones consisten, según Treves, en haber puesto el derecho en relación con el conflicto social, en haber relacionado el derecho con la sociedad dividida en clases y por lo tanto haber previsto la extinción en una sociedad sin clases, y en haber reinterpretado la doctrina del derecho natural como teoría de la legitimación del derecho positivo.

Según se desprende del modo mismo en que Treves presenta este comentario suyo, no se trata tanto de una objeción a mis anotaciones cuanto de una integración y de una precisión. Yo mismo he escrito que los problemas de que se ha ocupado Marx cuando ha enfrentado el tema general del derecho son problemas que se refieren a la relación entre derecho y sociedad o, como lo he dicho, la colocación del derecho como subsistema en el sistema social en general. Aun habiendo afir-

mado que la teoría del derecho de Marx no es una teoría completa, he añadido inmediatamente después que "esta delimitación no implica algún juicio por sí mismo negativo", sino que tiene sólo "la finalidad de especificar la contribución que los juristas marxistas pueden dar a la teoría del derecho y hacer posible una confrontación". Es claro que, una vez definida una teoría del derecho como una teoría sociológica del derecho, ésta puede ser confrontada útilmente con otras teorías sociológicas del derecho. Esto es lo que hace el mismo Treves con las referencias al funcionalismo, a Max Weber, a Comte, a Pound. Tales referencias demuestran la posibilidad y la utilidad de la confrontación, y por lo tanto son en algún modo una respuesta, la única respuesta que hasta ahora se ha dado, a mi propuesta.

Sin embargo, quisiera también aprovechar esta observación para retomar la distinción que hice cuando para inaugurar esta misma revista Treves preparó un debate sobre la sociología del derecho, su significado y sus tareas. Distinguí entonces[11] las teorías formales del derecho de las teorías sociológicas del derecho, e hice corresponder esta distinción con la que hay entre teorías estructurales y teorías funcionales. Pues bien, después de la observación de Treves considero más razonable decir que en Marx existe *in nuce* una teoría sociológica del derecho, es decir una teoría que considera el derecho en función de la sociedad y de las relaciones sociales inferiores, y que no por casualidad redefine el derecho, no por medio de la estructura del ordenamiento jurídico, como han hecho las teorías formales, sino mediante su función. Frente a una teoría de este género (incluso si se trata de un esbozo de teoría), la tarea de la sociología del derecho —que por sí misma no es más marxista que parsoniana, weberiana, luhmanniana— es sacarla a plena luz, explicitar lo que está implícito, confrontarla con otras teorías sociológicas del derecho y, naturalmente, verificar o refutar su validez con investigaciones empíricas, que hasta hoy no me consta que hayan sido hechas, partiendo de la hipótesis de fondo, según la cual el derecho es instrumento de dominio de clase; de verificarla o refutarla con todos aquellos instrumentos heurísticos que, aunque imperfectos, son los únicos de que los científicos sociales pueden disponer para hacer progresar la sociología "del universo del más o menos al universo de la precisión".

Finalmente, por lo que se refiere a mi anotación sobre la necesidad de distinguir el derecho privado del derecho público cuando se habla de teoría marxista del derecho, la referencia hecha por Treves a Renner resulta una confirmación. De acuerdo con el uso hegeliano, sobre el que he tenido ocasión de detenerme en otro lugar,[12] el término *Recht* en Marx designa generalmente el derecho privado. En la *Judenfrage* [*La cuestión judía*] el derecho que se define como "la relación" de "individuos independientes", que siguió a la disolución de la sociedad, es el derecho privado.[13] En los *Grundrisse,* para citar otro pasaje muy conocido, Marx dice que "entra en juego el momento jurídico de la persona", a propósito del intercambio entre sujetos formalmente libres e iguales, o sea a propósito de la institución típica del derecho privado que es el contrato.[14]

[11] "Teoria sociologica e teoria generale del diritto", en *Sociologia del Diritto,* I, fascículo 1, 1974, pp. 9-15.

[12] "Diritto privato e diritto pubblico in Hegel", en *Rivista di Filosofia,* LXVIII, núms. 7-8-9, octubre de 1977, p. 6.

[13] Por R. Guastini, "Il lessico giuridico di Marx 1843-1844", en *Materiali per una storia della cultura giuridica*, reunidos por G. Tarello, III, 1, 1973, p. 381 (que remite a K. Marx, *Scritti giovanili*, al cuidado de L. Firpo, Turín, Einaudi, 1950, p. 383).

[14] K. Marx, *Lineamenti fondamentali di critica dell'economia politica,* al cuidado de G. Backhaus, Turín, Einaudi, 1976, I, p. 186.

X. RELACIONES INTERNACIONALES Y MARXISMO*

EN ESTOS últimos años ha sido particularmente intenso y vivaz el debate sobre la presunta existencia de una teoría marxista del Estado, por lo menos en Italia. Mas hasta hoy el debate ha tenido por objeto el Estado desde el punto de vista de sus relaciones entre gobernantes y gobernados, el tema clásico de las formas de gobierno, tan es verdad que los dos términos principales del debate han sido siempre "democracia" y "dictadura". Pero el Estado tiene dos caras, una dirigida a su propio interior, donde las relaciones de dominio se desarrollan entre aquellos que ostentan el poder de emitir y hacer respetar normas vinculantes y los destinatarios de estas normas, la otra dirigida al exterior, donde las relaciones de dominio se desarrollan entre el Estado y los otros estados. No existe manual de derecho público que para discutir el problema de la soberanía no comience por decir que la soberanía tiene dos aspectos, uno interno y otro externo. La distinción entre soberanía interna y soberanía externa es, por así decirlo, el *abc* de la teoría del Estado.

Hasta ahora —me refiero en particular al debate tal como se ha desarrollado en Italia en estos últimos años, específicamente en las dos colecciones de escritos *Il marxismo e lo Stato*[1] y *Discutere lo Stato*,[2] publicadas respectivamente por dos revistas de la izquierda, *Mondoperaio* e *Il Manifesto*— la discusión nacida de la pregunta "¿Existe una teoría marxista del Estado?" se ha referido de modo exclusivo al problema del Estado en sus relaciones internas, y ha dejado casi por entero

* "Rapporti internazionali e marxismo", en VV. AA., *Filosofia e politica. Scritti dedicati a Cesare Luporini*, Florencia, La Nuova Italia, 1981, pp. 301-318.

[1] *Il marxismo e lo Stato. Il dibattito aperto nella sinistra italiana sulle tesi di Norberto Bobbio*, prefacio de Federico Coen, Roma, *Mondoperaio*, 1976.

[2] *Discutere lo Stato. Posizioni a confronto su una tesi di Louis Althusser*, Bari, De Donato, 1978.

en la sombra el problema de las relaciones internacionales. Considero que el debate interno a la teoría marxista del Estado no puede considerarse agotado hasta que no se enfrente con la misma actitud libre de prejuicios este segundo aspecto (sin tomar partido por una parte ni por otra). A ello nos incitan ruidosos acontecimientos recientes que, como el modo tradicional y vuelto acríticamente convencional de considerar las relaciones entre estados por parte de la doctrina marxista corriente, inducen a plantear respecto a este problema el mismo tipo de pregunta que se ha formulado acerca de las relaciones internas: "¿Existe una teoría marxista de las relaciones internacionales y, si existe, cuál es?" Quisiera precisar, para ahorrar equívocos y las usuales críticas de los bien informados, que no se trata de un problema nuevo, como no era nuevo el problema de la relación entre democracia y socialismo. Simplemente se ha vuelto actual, al menos porque democracia y dictadura eran conceptos y realidades conocidas desde hace siglos, mientras que respecto a de qué tipo podrían ser las relaciones entre estados socialistas sólo se había podido plantear una teoría *a priori*, o sea formular una hipótesis, hasta que no existieran realmente más estados socialistas (o que se consideran y pretenden ser considerados como tales).

Creo no tener necesidad de subrayar la diferencia fundamental existente entre el tipo de relaciones que median entre el Estado y sus miembros, y el tipo de relaciones que se establecen entre un Estado y los otros estados. Me limito a llamar la atención sobre la diferencia fundamental, aun cuando es una banalidad; respecto a sus ciudadanos el Estado retiene el monopolio de la fuerza legítima, mientras no lo ostenta respecto a los otros estados. En las relaciones internacionales la fuerza como recurso del poder es utilizada en régimen de libre concurrencia, libre, se entiende, como lo es toda forma de concurrencia que no se desarrolla nunca entre entes perfectamente iguales. El número de estos entes puede cambiar; pueden ser muchos o pocos (en cuyo caso se habla de oligopolio). Pueden también ser sólo dos, como sucedió por lo menos hasta hace poco tiempo en el sistema internacional dominado por Estados Unidos y por la Unión Soviética. Es importante que sea más de uno. Ahí donde los entes soberanos, y como

tales independientes, son más de uno, su relación es cualitativamente diferente de la que hay entre Estado y ciudadanos, porque es una relación de tipo contractual, cuya fuerza vinculante depende exclusivamente del principio de reciprocidad, mientras la relación Estado-ciudadano es una relación, dígase lo que se diga, también en el Estado democrático, entre superior e inferior, del tipo mandato-obediencia. Dado que el recurso último del poder político es la fuerza —entiendo por poder político, en efecto, el poder que se vale como instrumento para obtener los efectos deseados de la fuerza física, aunque en última instancia—, la diferencia entre el uso de la fuerza en régimen de monopolio y el uso de la fuerza en régimen de libre concurrencia es que sólo en este segundo caso el uso de la fuerza puede transformarse en ese fenómeno tan característico de las relaciones entre grupos independientes, sean estados en el sentido moderno de la palabra o no, que es la guerra. Sirva como prueba que cuando dentro de un Estado las relaciones entre los aparatos estatales destinados al uso de la fuerza y grupos organizados de ciudadanos se transforman en relaciones de guerra, como en el caso de la guerrilla o hasta de la guerra civil, se dice que el Estado está en disgregación, que no es más un Estado en el sentido estricto de la palabra. Por lo demás, aun cuando existen situaciones extremas de guerras dentro de los estados, el tema de la guerra está tradicionalmente ligado con el tema del Estado en sus relaciones con los demás estados; es en sustancia el tema por excelencia de toda teoría de las relaciones internacionales. También históricamente el nexo es claro: la teoría del Estado moderno avanza al unísono con la teoría de la guerra. El *De iure belli ac pacis* de Grozio (1625) está en medio de los dos grandes tratados sobre el Estado, en el que se ubica en términos nuevos el problema central de la soberanía como carácter fundamental del gran Estado territorial, la soberanía misma, precisamente, como el poder exclusivo de disponer de la fuerza en un determinado territorio: la *República* de Bodin (1576) y el *Leviatán* de Hobbes (1650).

Puesta esta premisa, y tomando a Marx y la teoría marxista del Estado desde el punto de vista, ya no de las relaciones internas sino de las externas, el problema puede formularse

también en estos términos: "¿Existe una teoría marxista de la guerra?" Una pregunta de este género ha sido llevada prepotentemente al orden del día del debate teórico de la izquierda en los últimos años, desde que algunos acontecimientos internacionales, específicamente algunas guerras —porque siempre se trata en última instancia de la guerra cuando se estudia el problema de las relaciones entre estados—, parecen haber desmentido la teoría predominante o que se creía predominante de la guerra en el ámbito del marxismo teórico en sus diversas articulaciones.

No es el caso de trazar ni siquiera *per suma capita* un mapa de las principales teorías de la guerra (sobre lo que por lo demás me he detenido en otros escritos).[3] Sintéticamente pero con una discreta aproximación se puede decir que desde que los escritores políticos se plantearon el problema de la paz universal y perpetua frente a la intensificación y al agravamiento de las guerras entre los grandes estados europeos, se han alternado y contrapuesto dos teorías principales de la guerra, que se pueden redefinir respectivamente como teoría del primado de lo político —la liberal y democrática—, y como teoría del primado de lo económico —la marxista—. Para los escritores liberales y demócratas, comenzando con Kant, que consideraba que la forma de gobierno republicana era la condición necesaria para el establecimiento de la paz perpetua, las guerras habían sido el producto natural del despotismo, es decir de una forma de gobierno en la que el poder del príncipe es ejercido sin algún control. En la tradición marxista, en cambio, las grandes guerras entre estados soberanos dependen, no del régimen político, sino de la estructura económica; en palabras simples, las guerras están y estarán, también en el futuro, mientras sobreviva aunque sea en parte el estado de cosas existente, estrechamente ligadas a la estructura capitalista de la sociedad. Tanto en los escritos teóricos de marxistas, aunque de diversa orientación política, como en documentos oficiales de los partidos socialistas y comunistas, la guerra —se entiende la guerra entre estados so-

[3] Particularmente en "Il problema della guerra e le vie della pace" (1966) y "L'idea della pace e il pacifismo (1975)", ahora ambos en el pequeño volumen *Il problema della guerra e le vie della pace*, Bolonia, Il Mulino, 1979.

beranos—, a partir de la Guerra Franco-Prusiana de 1870, hasta la primera Guerra Mundial, es siempre interpretada y aborrecida como una consecuencia necesaria, ineluctable, del capitalismo. "Las guerras —se lee en la moción final del congreso de la II Internacional de Stoccarda (1907)— pertenecen a la esencia del capitalismo y cesarán sólo cuando sea suprimido el sistema capitalista." En el primer *Manifiesto de la Internacional Comunista* (6 de marzo de 1919) se lee: "Por largos años el socialismo ha predicho la inevitabilidad de la guerra imperialista y ha entrevisto la causa en la insaciable avidez de las clases propietarias de los dos mayores concurrentes y en general de todos los países capitalistas".

¿Despotismo, es decir un determinado sistema político, o bien capitalismo, es decir un determinado sistema económico? Éste es el problema. También hoy la polémica de poca monta no se aleja mucho de esta alternativa, simple y simplificante, como todas las alternativas. En otras palabras, para un marxista el mayor peligro de guerra provendrá definitivamente de los estados capitalistas, aun cuando democráticos; para un demócrata el peligro mayor —el de la guerra universal— se vuelve cada vez más denso en el horizonte por la presencia de regímenes despóticos, aun cuando sean socialistas.

En realidad se podría observar desde el inicio que el tema político principal de reflexión y de investigación histórica por parte de Marx no fue tanto el de la guerra cuanto el de la revolución. Hablo del tema principal respecto al problema de las relaciones de fuerza entre grupos organizados en conflicto entre sí. Marx, y no sólo Marx, estaba convencido de que la historia de la humanidad había entrado en la era de las revoluciones, y de que no las guerras sino las revoluciones serían en adelante la causa de las grandes transformaciones de las relaciones sociales. Esta convicción, que había producido un verdadero y real cambio en la concepción de la historia, ya no concebida como un progreso de tipo evolutivo o continuo, sino como un progreso roto por saltos cualitativos y por lo tanto discontinuo, se había formado a través de la reflexión sobre la Revolución francesa juzgada tanto en el bien como en el mal, ya sea por los que la habían exaltado, ya por los que la habían condenado, ya por los que se habían limitado a escribir la historia como un acontecimiento de época. Baste pensar en Kant, que a pesar de condenar el regicidio como el más infame de los delitos, había visto en el entusiasmo con que había sido acogida la Revolución una prueba de la disposición moral de la especie humana. Para no hablar de Hegel, que en la *Fenomenología del espíritu* (y por lo tanto a no muchos años del acontecimiento) había interpretado la Revolución francesa desde luego como una figura de la historia universal (la figura de la "libertad absoluta"). La Revolución francesa había hecho que pareciera posible por primera vez en la historia de la humanidad la transformación radical, aquella *renovatio ab imis fundamentis*, que hasta ahora sólo había sido anhelada por profetas, por rebeldes inclinados al misticismo, por utopistas doctrinarios; había inducido a creer que mientras hasta el presente los filósofos habían descrito la ciudad ideal, a partir de Platón, ahora se podía realizarla con un esfuerzo consciente, racional y colectivo. Que la Revolución francesa fuese para Marx, como por lo demás para todos los escritores socialistas, aun antes de Marx (tanto para Saint-Simon como para Fourier) una revolución incompleta o fallida, no quería decir que la revolución en cuanto tal, es decir el verdadero y no sólo aparente trastocamiento de todas las relaciones sociales hasta ahora existentes, fuese imposible. Sólo era necesario comprender cuál había sido el error de los revolucionarios de Francia que debieron recurrir al terror para intentar ir más allá de los tiempos y de las condiciones correspondientes, e identificar su sujeto histórico que no habría podido ser más que una clase universal, no ya sólo potencial o idealmente, como lo había sido la burguesía, sino también de hecho.

Es inútil decir cuánto estos dos temas —el tema de la verdadera revolución, no sólo política sino social y humana, y el tema del proletariado como clase universal— hayan marcado fuertemente el pensamiento de Marx desde los años juveniles. El *Manifiesto* no es una declaración de guerra sino una declaración de revolución, que será la guerra del futuro. Si es verdad que la historia es historia de luchas de clases, los grandes cambios, aquellos que cuentan, que marcan el paso de una época a otra, son determinados por los enfrentamientos de clase contra clase más que por aquellos —en los que se han

detenido los historiadores políticos, y Hegel entre otros, en su monumental filosofía de la historia— entre nación y nación. Son los caracterizados por el cambio de estructura social y por lo tanto por el paso de una clase dominante a otra clase dominante, más que por el paso de una forma de gobierno a otra. El *Manifiesto* es un programa revolucionario que no habría podido ni siquiera ser concebido si no hubiese estado precedido por un acontecimiento extraordinario como la Revolución francesa, que había introducido en la concepción tradicional de la historia la figura de la ruptura de continuidad o del salto de calidad. No es por casualidad que el *Manifiesto* toma su impulso de la caracterización de la burguesía como clase revolucionaria.

Durante toda la vida Marx, junto con Engels, convencido de que la humanidad había entrado en la era de las revoluciones, siguió con apasionado e intenso interés de historiador y de político militante todos los movimientos revolucionarios de que fue espectador. Las obras históricas de Marx se llaman *Las luchas de clases en Francia de 1848 a 1850, Las revoluciones de España, El 18 brumario de Luis Bonaparte, La guerra civil en Francia*. Son obras cuyo tema principal está constituido por aquellos acontecimientos históricos que en la gran distinción entre guerras externas y guerras internas, entre guerras propiamente dichas y revoluciones, están comprendidos en las segundas. No ya que Marx, y sobre todo Engels —que era o consideraba ser un experto en cosas militares (Engels mismo sin embargo escribió la historia de la guerra de los campesinos, que había sido una guerra civil)—, no hubiesen seguido las guerras de sus tiempos y no se hubiesen esforzado por darles una interpretación. Pero las guerras de que fueron espectadores y que comentaron en sus escritos o en su correspondencia no tuvieron ni la grandiosidad de las Guerras Napoleónicas ni el horror de las que vendrían después. Al hojear su correspondencia, en particular las cartas que se intercambiaron durante la Guerra Franco-Prusiana, no se puede dejar de tener la impresión de que las guerras entre estados representaban ya para ellos un hecho secundario respecto a las guerras civiles, o, marxianamente, a las luchas de clase sobre el escenario de una historia que había tenido su momento decisivo, su cambio, no en una conquista, como todas las épocas precedentes, sino en una revolución.

La filosofía de la historia hasta Hegel había ejercido su reflexión sobre dos grandes cambios que habían trastornado la historia del mundo, el primero de la edad griega a la edad romana, el segundo de la edad romana a la edad cristiano-germánica (para utilizar la expresión hegeliana). Ambos fueron el efecto, no de un cambio radical interno, sino de una conquista, de Grecia por parte de Roma, de Roma por parte de las naciones bárbaras. El *bellum civile*, que había marcado el paso de la república al principado de Roma, había sido interpretado siempre como un acontecimiento negativo, como el momento de la disgregación, de la disolución, de la decadencia, del desorden rescatado sólo por el advenimiento de un nuevo orden. Sólo de la Revolución francesa en adelante (y retrospectivamente también con la Revolución inglesa, aunque en forma más atenuada y controvertida) un gran cambio, un cambio de época, había acontecido en la dirección del progreso histórico, por primera vez, a través de un cambio radical interno. Sólo a partir de la Revolución francesa los cambios radicales internos, interpretados tradicionalmente como los momentos negativos de la historia, serán juzgados, y no sólo dentro de las sectas de los revolucionarios, como momentos positivos, como acontecimientos luctuosos, sí, pero creativos, necesarios para el cumplimiento de los destinos de progreso de la humanidad. No obstante la serie continua de las Guerras Napoleónicas, que por lo demás eran interpretadas como el medio a través del cual la Revolución había sido llevada más allá de los confines de Francia, y elevado a acontecimiento cósmico, la Revolución francesa se había convertido en el signo revelador de una nueva fase del progreso civil, cuyas etapas principales habrían sido representadas ya no por guerras entre naciones, sino por luchas de clase. Que para los revolucionarios del siglo XIX, y también para Marx y Engels, las guerras entre estados fuesen consideradas como un hecho secundario respecto a la esperada, inminente y amenazante revolución, resulta claro también del hecho de que desde entonces toda guerra comenzó a ser vista en función de la posible revolución que de ella podía desencadenarse; la Comuna

de París fue el primer ejemplo, trágicamente concluido, de esta expectativa.

Con las consideraciones que preceden me cuido mucho de afirmar que Marx y el marxismo no tengan nada que decir respecto al tema de las relaciones internacionales. Por el contrario. La teoría marxista, y más propiamente leninista, de las relaciones internacionales, es la teoría del imperialismo o, más precisamente, la teoría económica del imperialismo. Hablo de teoría "económica" porque entre las muchas tipologías de las distintas teorías sobre el imperialismo que han sido propuestas en la ya vasta literatura sobre el imperialismo (la muy cuidadosa bibliografía publicada como apéndice a la antología de estudios sobre el imperialismo de Owen y Sutcliffe se extiende por más de cincuenta páginas),[4] me parece que rige definitivamente la gran división entre teorías económicas y teorías políticas; ejemplificando, entre una teoría que considera como causa principal de la expansión de una nación más allá de las propias fronteras la necesidad de exportar mercancías o capitales, y una teoría que atribuye el mismo fenómeno a la voluntad de poder, al sistema político, a la anarquía internacional. No se dice que todas las teorías económicas del imperialismo sean de marxistas (no lo es la de Hobson), pero es cierto que todas las teorías que se remontan al marxismo son predominantemente económicas.

Dígase lo que se diga, cualesquiera que sean los ajustes póstumos, las correcciones oportunas, las interpretaciones moderadas de las relaciones entre estructura y superestructura, el marxismo ha sido y sigue siendo la teoría del primado de lo económico sobre lo político. Ciertamente para ser marxistas no es suficiente afirmar el primado de lo económico. Sin embargo, basta negar el primado de lo económico para no ser marxistas. De hecho existe un nexo muy estrecho entre la teoría del Estado como instrumento de dominio de clase en las relaciones internas y la teoría económica del imperialismo en las relaciones internacionales. Las dos teorías están ligadas positivamente, en cuanto ambas están fundadas sobre la tesis

[4] VV. AA., *Studi sulla teoria dell'imperialismo. Dall'analisi marxista alle questioni dell'imperialismo contemporaneo,* al cuidado de R. Owen y B. Sutcliffe, Turín, Einaudi, 1977.

central del primado de lo económico, pero también, y todavía más, negativamente, respecto a la crítica de la sociedad existente, en cuanto todos los aspectos negativos del Estado (dictadura hacia el interior, imperialismo hacia el exterior) dependerían de la única causa determinante, la sociedad dividida en clases antagónicas, es decir en poseedores de medios de producción y propietarios de su sola fuerza de trabajo, no importa si se trata de la sociedad nacional o de la sociedad internacional. En síntesis, todas las interpretaciones marxistas del imperialismo son, a pesar de su diversidad, una proyección, en las relaciones internacionales, de la gran antítesis entre explotadores y explotados que vale primariamente, o por lo menos ha sido primariamente revelada y declarada, en las relaciones internas. Uniendo en la crítica negativa tanto el Estado represivo en las relaciones internas como el Estado imperialista en las relaciones externas, todas estas interpretaciones proponen como meta final una sociedad en la que la eliminación de las clases contrapuestas conduzca contemporánea o sucesivamente a la eliminación de relaciones humanas fundadas sobre la fuerza ejercida por el Estado sobre sus ciudadanos y por el Estado sobre los otros estados, es decir a la eliminación de toda forma de poder político entendido como poder coactivo hacia lo interno y hacia lo externo.

La importancia de la contribución a las varias interpretaciones económicas del análisis de las relaciones internacionales en la edad del capitalismo y del imperialismo provocada o producida por marxistas o por estudiosos influidos por el marxismo, está fuera de discusión. Pero aquí no se trata de esto. Se trata del problema de la guerra. Es decir, se trata del problema fundamental de toda teoría de las relaciones internacionales, de la guerra, precisamente, que ha sido siempre, y es todavía, el modo con que los estados tienden o son constreñidos a resolver, en última instancia, sus conflictos. Pues bien, es necesario reconocer que el problema del imperialismo no agota el problema de la guerra o, dicho de otra manera, que los dos problemas, el del imperialismo y el de la guerra, no se sobreponen. Y no se sobreponen por dos razones opuestas.

Por un lado, en todas las interpretaciones económicas y marxistas, el imperialismo es un fenómeno unido con el sur-

gimiento del capitalismo; es, por así decir, una consecuencia y una continuación del capitalismo. Ahora bien, nadie puede afirmar que no haya habido guerras antes del surgimiento del capitalismo. Si es verdad que las hubo antes del capitalismo, y del consiguiente imperialismo, quiere decir que existen causas de guerra distintas de las que pueden acompañar de nuevo al capitalismo y al imperialismo. Si existen y han existido causas distintas, ¿cuáles son? No pido una respuesta a tal pregunta. Me limito a subrayar la importancia de una pregunta de este género porque me interesa aducir un argumento decisivo para afirmar que los dos conceptos —guerra e imperialismo— no son coextensivos. Podrían tenerla sólo si se pudiera demostrar que todas las guerras, por lo menos de una fase de la historia en adelante, han sido y serán guerras imperialistas; pero ya la segunda Guerra Mundial no ha sido interpretada como guerra imperialista, por lo menos en el sentido en que lo fuera la primera según el célebre análisis de Lenin.

Por el otro lado, si es verdad que en el pasado no todas las guerras han sido imperialistas, y no se ve la razón por la cual deberían serlo todas también en el porvenir, es igualmente verdad que no todas las formas de imperialismo, entendido como expansión económica, conquista de mercados, sometimiento de naciones ricas en materias primas y pobres en medios de defensa, en particular en la edad del capitalismo avanzado, conducen en forma necesaria a la guerra. Uno de los asuntos principales de la teoría económica del imperialismo después de la segunda Guerra Mundial y el rápido proceso de descolonización es precisamente el de analizar y de explicar las nuevas formas de dominio en las relaciones internacionales, que no tienen nada que ver con las relaciones tradicionales fundadas de manera especial sobre la fuerza militar. Después del proceso de descolonización, que fue también violento en algunos casos y en otros casos no, y al que por consiguiente no puede hacérsele coincidir por entero con las guerras de liberación nacional, una de las características del neoimperialismo es el logro de la finalidad, es decir el sometimiento de la nación ex colonial a la metrópoli, por medio de formas que no entran en la categoría tradicional de la guerra. Digo de una vez por todas que por "guerra" entiendo el recurso al uso de la fuerza por parte de un grupo organizado, que se autoproclama, o tiende a hacerse reconocer por parte del antagonista, independiente o soberano en el sentido jurídico de la palabra, con el fin de resolver problemas vitales, o que considera vitales, para la propia sobrevivencia. En particular las diversas interpretaciones económicas del imperialismo de inspiración marxista se han propuesto encontrar una explicación de fenómenos distintos, sobre todo de estos tres: *a)* de las relaciones de las sociedades capitalistas avanzadas entre sí; *b)* de las relaciones entre las sociedades capitalistas avanzadas y las sociedades atrasadas; *c)* de las relaciones de clase dentro de los países atrasados. Con los dos conceptos fundamentales de "centro" y de "periferia" empleados por Galtung[5] en su análisis del imperialismo, se trata de las siguientes relaciones: *a)* entre los centros del centro y los otros centros del centro; *b)* entre los centros del centro y los centros de la periferia; *c)* entre los centros de la periferia y la periferia de la periferia. Se excluyen, o por lo menos resultan secundarias, las relaciones restantes entre el centro de los centros y la periferia de ellos (es el problema clásico de la lucha de clase dentro de los estados avanzados, el tema marxiano originario por excelencia), entre el centro de los centros y la periferia de las periferias, porque entre el uno y la otra hace las veces de intermediario el centro de la periferia (uno de los aspectos relevantes del neocolonialismo consiste precisamente en el uso instrumental de las elites locales, la así llamada "burguesía nacional", por parte de la clase dirigente del país hegemónico), y las relaciones entre las dos periferias (que son también relaciones de no contigüidad). De estos tres tipos de relaciones sólo el primero puede desembocar en un conflicto armado. El segundo es casi siempre más bien una relación de dominio, pero puede también ser de alianza. El tercero es la típica relación de dominio entre clase dominante y clase dominada.

No hay estudioso del imperialismo, aun dentro de las teorías marxistas, que no haya lamentado la ambigüedad del término "imperialismo" y la multiplicidad de los usos en que se

[5] J. Galtung, *Imperialismo e rivoluzioni. Una teoria strutturale*, con introducción de A. Anfossi, Turín, Rosenberg & Sellier, 1977.

emplea. Una de las razones de esta ambigüedad está en los diversos fines para los que ha servido la teoría en los distintos momentos. Para Lenin, que escribió su ensayo durante la primera Guerra Mundial, el fin principal era dar una explicación de la guerra entre las grandes potencias que eran también las principales potencias coloniales. Se entiende entonces que para Lenin la teoría del imperialismo era también una teoría de la guerra. Para los estudiosos marxistas actuales el fin principal del análisis del imperialismo es encontrar una clave de explicación de la política exterior de Estados Unidos, considerada la potencia imperialista por excelencia, ya sea respecto a los otros estados capitalistas, a las potencias no capitalistas o a países que no son ni capitalistas ni grandes potencias. Ahora bien, estas relaciones no son necesariamente relaciones de guerra. Se sigue que en los diversos momentos y en las diversas situaciones históricas la teoría del imperialismo es, sí, siempre una teoría de las relaciones internacionales, pero no es siempre una teoría de la guerra, es decir de aquel fenómeno que es a pesar de todo el fenómeno principal en que cualquier teoría de las relaciones internacionales está destinada a encontrar el propio cumplimiento.

En resumen, si es verdad que no todas las guerras son (o han sido) imperialistas, y no todas las formas de imperialismo están necesariamente ligadas al fenómeno de la guerra, la relación entre imperialismo y guerra puede ser configurada por dos círculos que se intersecan, en que el espacio ocupado por la parte de los dos círculos que se superponen es el de las guerras imperialistas, y los otros dos son, uno el de las formas de imperialismo pacífico (donde "pacífico" significa penetración predominantemente económica), el otro el de las guerras no imperialistas. El punto al que quiero llegar es éste: si es verdad que la fenomenología del imperialismo y la fenomenología de la guerra no coinciden, una teoría como la marxiana y todas las teorías de ella derivadas, que por cuanto respecta al fenómeno de las relaciones internacionales han tomado en consideración como fenómeno predominante y determinante el fenómeno del imperialismo, deben ser consideradas como teorías que no ofrecen instrumentos adecuados para comprender el fenómeno de la guerra en toda su extensión, y por

consiguiente en todas sus concretas determinaciones, ese fenómeno que caracteriza desde siempre las relaciones internacionales, hacia el cual está constantemente orientada la política de los estados dirigida a los otros estados y sobre la base de la cual se juzga la calidad de toda teoría de las relaciones internacionales.

Dejo de lado tomar en consideración las guerras del pasado precapitalista, desde el momento en que la teoría marxista del imperialismo no es, según las repetidas declaraciones de sus defensores, una teoría genérica del imperialismo de todos los tiempos, sino que se limita a considerar el imperialismo como fase del capitalismo avanzado. Sin embargo el problema permanece, puesto que la era precapitalista y preimperialista ocupa gran parte de la historia humana. Tomo en consideración sólo las guerras de hoy. Se impone la observación de que a partir de la segunda Guerra Mundial a ninguna de las guerras (y por lo demás ni siquiera la misma Guerra Mundial) puede hacérsela entrar de nuevo en la categoría de las guerras imperialistas en el sentido leninista de la palabra, esto es en la categoría de las guerras entre estados imperialistas para la repartición de los mercados. Ha habido: *a)* guerras entre las dos superpotencias, de las cuales una es la potencia imperialista por excelencia y la otra sería, en cuanto socialista, no imperialista (por lo menos según la teoría corriente entre los marxistas ortodoxos), si bien por interpósita persona, como la Guerra de Corea y la de Vietnam; *b)* guerras entre estados nacionales en el sentido tradicional de la palabra, como la guerra en varias ocasiones entre los países árabes, en particular Egipto e Israel; *c)* guerra entre estados de nueva formación que hasta ayer eran países coloniales, como Etiopía y Somalia, o entre Vietnam y Camboya; *d)* guerras de liberación nacional, como la de Argelia o la de Angola; *e)* finalmente, hay un estado permanente de guerra amenazada (y amenazante), entre las dos superpotencias que nacieron de una revolución comunista, la URSS y China. No hablo de la ocupación militar de Checoslovaquia por obra de las tropas soviéticas porque a causa de su brevedad no ha sido una guerra en el sentido tradicional de la palabra (se puede llamar una operación militar que se asemeja más a una acción de po-

lítica interna, es decir a una operación de policía, que a una acción de política exterior).

De estos cinco tipos de guerras se pueden incluir de nuevo en la categoría de las guerras imperialistas, es decir de las guerras directa o indirectamente provocadas por la nación imperialista por excelencia, Estados Unidos, las *sub a* y por repercusión las *sub d,* con un cierto esfuerzo también las *sub b*, y de ningún modo las *sub c* y *sub e*. Sobre todo estas últimas, a menos de sostener como alguno afirma, que las superpotencias socialistas se han vuelto también ellas capitalistas. Mas donde todo es capitalismo nada es capitalismo, y capitalismo se vuelve una categoría vacía que puede llenarse de cualquier contenido según las propias opiniones políticas. Así también, una vez ampliada la categoría de las guerras imperialistas hasta abarcar las guerras entre estados no capitalistas, la categoría del imperialismo pierde su especificidad y se vuelve sinónimo de política de potencia, o sea de aquel fenómeno que ciertamente ha sido llamado en otros tiempos imperialismo, pero del cual las teorías marxistas del imperialismo siempre han querido tomar distancia por temor a caer en la concepción genérica de imperialismo que habría impedido identificar imperialismo con capitalismo.

Y en cambio es precisamente la resolución de la categoría del imperialismo en la del capitalismo, si bien del capitalismo en una cierta fase de su desarrollo, que ha terminado por volver a esta categoría específica impropia para abrazar el fenómeno de la guerra en su enorme complejidad. Frente a hechos clamorosos que la teoría del imperialismo no había podido prever, como la guerra entre Vietnam y Camboya, y el desacuerdo cada vez más grave y completamente tradicional en sus manifestaciones entre China y la URSS, una vez que se ha vuelto insostenible la secuencia causal (y la teoría correspondiente) capitalismo-imperialismo-guerra, requerimos precisamente una categoría más general, y por consiguiente más amplia, como es la de política de potencia,[6] para poder explicar

[6] Una buena introducción al tema, con su correspondiente bibliografía, en VV. AA., *Politica di potenza e imperialismo*, al cuidado de S. Pistone, Milán, Angeli, 1973. En principio concuerdo con las tesis sostenidas por Pistone en su introducción.

aquellos conflictos internacionales que escapan a las diversas interpretaciones del imperialismo como última fase del capitalismo. Estoy cada vez más convencido de que la teoría de la política de potencia, lanzada fuera por la puerta del imperialismo-lo-explica-todo, vuelve a entrar por la ventana en el momento en que se ven obligados a constatar que la categoría del imperialismo es un recipiente demasiado pequeño para incluir todas las guerras del tiempo presente. Algo semejante le aconteció a la teoría marxista del Estado como instrumento de dominio de clase o como dictadura permanente, cuando nos hemos enfrentado a la realidad de los estados socialistas que son dictaduras permanentes en un sentido mucho más fuerte que las democracias representativas, y no son, de manera estricta, instrumentos de dominio de clase salvo en el caso de inventar una "nueva clase", que sería la detentadora y usurpadora del inmenso poder del nuevo Estado, pero que de cualquier manera nada tiene que ver con la clase en el sentido marxista de la palabra. Como es sabido, la crítica a la teoría marxista del Estado comenzó de esta constatación. Uno de los efectos más relevantes de esta crítica ha sido el descubrimiento de lo "político" como esfera relativamente autónoma, de cuyo descubrimiento se derivó la tesis corriente entre algunos de los mayores teóricos marxistas del Estado (tan corriente que se convirtió casi en una *communis opinio*) de la "relativa autonomía de la política". No hay nada de escandaloso en el prever que la tesis de la relativa autonomía de la política será utilizada —si acaso no se ha hecho ya— para dar una solución a las dificultades que no pueden ser resueltas mediante la teoría económica del imperialismo. No me comprometo en la crítica de esta tesis que me llevaría demasiado lejos. La recuerdo únicamente porque es el síntoma del malestar. Pero no me pronuncio sobre si además de un síntoma de malestar sea también un remedio.

Se me podrá objetar de inmediato que, si es verdad que el imperialismo referido sólo a estados capitalistas es un recipiente demasiado pequeño, la política de potencia es uno demasiado grande, en el que se tira todo sin orden, tanto la primera y la segunda Guerra Mundial como las guerras entre Roma y Cartago y tal vez, remontándonos aún más atrás, la

guerra del Peloponeso entre Atenas y Esparta. También a riesgo de enfrentarme con la acusación de abstractismo, de historicismo, etc., considero que precisamente se trata de esto. Es decir, se trata de entender por qué la guerra es uno de los caracteres permanentes de las relaciones entre estados, o sea entre entes soberanos e independientes, cualquiera que sea su sistema político, su sistema económico y su sistema ideológico. Por lo demás, una teoría de la guerra o es omnicomprensiva o no es una teoría. No logro entender cómo es posible afirmar la curiosa tesis, defendida por un conocido filósofo político marxista, de que se puede, y se debe, hacer una teoría del Estado capitalista pero no se puede hacer una teoría general del Estado.[7] Creo por el contrario, como tuve ocasión de escribirle amigablemente al autor,[8] que no se puede hacer una teoría del Estado capitalista sin tener una teoría general del Estado. Se trata, en otras palabras, de reconocer, frente a la variedad y complejidad del fenómeno de la guerra, la parcialidad de una teoría que pone el acento con fuerza sobre el sistema económico, del mismo modo que la realidad de la primera Guerra Mundial había mostrado la insuficiencia (y la matriz ideológica) de la teoría hasta entonces dominante, que para explicar la explosión de las guerras entre grandes potencias ponía el acento sobre el tipo de sistema político (el despotismo), y que es citada continuamente por aquellos que atribuyen las tensiones internacionales no al imperialismo estadunidense sino al despotismo soviético. Por otra parte, considero que nadie estará dispuesto hoy a creer que las guerras, grandes o pequeñas, dependan de razones ideológicas, es decir que sean guerras, como se decía en un tiempo, de religión. La teoría política de la guerra, o sea la teoría según la cual la causa principal de las guerras está en el tipo de régimen político (despóticos hacia adentro y por lo tanto tendencialmente despóticos hacia afuera) nació cuando las guerras de religión habían ya terminado, así como la teoría económica surgió cuando se debió abandonar la ilusión de que las guerras cesarían cuando el poder soberano, es decir el poder de decidir sobre la guerra y la paz, hubiese pasado de los príncipes a los parlamentos.[9]

[7] N. Poulantzas, *L'état, le pouvoir, le socialisme*, París, PUF, 1978, p. 22.

[8] En una carta del 5 de marzo de 1978, a la cual Poulantzas no respondió. Me escribió en cambio una larga carta al año siguiente, con fecha 20 de abril de 1979, a propósito de la crítica que le había dirigido en mi intervención sobre las tesis que Althusser había propuesto en *Il Manifesto,* ahora en esta recopilación. (Cuando hice esta alusión a Poulantzas todavía no acontecía su muerte prematura. Lo dejo tal como lo escribí en recuerdo de una relación que se remontaba a muchos años atrás, cuando él era un muy joven estudioso de la filosofía del derecho, autor de una monografía sobre la *nature des choses*, y continuada a través de frecuentes encuentros, entre los cuales me agrada recordar el congreso hegeliano de Praga en 1967, y un seminario turinés en 1973.)

La teoría de la política de potencia se sustrae a las críticas a que están sometidas las teorías precedentes porque explica el fenómeno de la guerra prescindiendo completamente del sistema ideológico, del régimen político y del sistema económico. Las diferencias entre sistemas ideológicos, políticos o económicos sirven para explicar por qué surgen entre estados conflictos de la más diversa índole, pero no explican por qué estos conflictos se resuelven en muchos casos de ese modo particular —violento, cruento, prolongado— que es la guerra. Para explicar el fenómeno de la guerra es necesario partir de las condiciones objetivas de las relaciones internacionales que, a diferencia de las relaciones internas, se caracterizan, como he dicho al inicio, por un régimen de concurrencia en el uso del recurso último de toda forma de poder del hombre sobre el hombre, que es la fuerza. No digo nada particularmente nuevo si afirmo que el gran Estado territorial moderno es el resultado de un lento proceso de concentración de poder que se ha llevado a cabo con la gradual expropiación por parte del príncipe, para utilizar un concepto de Max Weber, de los medios de servicio o de administración civil y militar en mano de los señores feudales, proceso que va unido con la expropiación, por parte del moderno capitalista, de los medios de producción en mano de los trabajadores independientes. Entre los medios que son expropiados han sido fundamenta-

[9] A decir verdad, que la forma de gobierno no era relevante en la investigación de las causas de las guerras lo había observado ya Hamilton en la "VI Carta" del *Federalist:* "¿Acaso nunca en la práctica ha acontecido que las repúblicas se hayan mostrado menos proclives a la guerra que las monarquías? ¿No es tal vez verdad que las naciones son influidas por las mismas aversiones, predilecciones y rivalidades que actúan sobre los reyes?, etc." (cito de la traducción italiana, Pisa, Nistri-Lischi, 1955, p. 31).

les para el nacimiento del Estado moderno los que sirven al uso de la fuerza, en palabras simples las armas. El Estado moderno es el resultado, como ya he dicho, de un lento e irreversible proceso de monopolización del uso de la fuerza. Ahora bien, el monopolio de la fuerza tiene la finalidad, no de evitar los conflictos dentro del Estado, sino únicamente de evitar que los conflictos entre los súbditos, y entre los súbditos y el Estado, degeneren en guerra. Ya he tenido la ocasión de decir en otra parte que el Estado, la forma Estado, como se suele decir hoy, puede consentir en la desmonopolización del poder ideológico por el reconocimiento de los derechos de libertad, no en la desmonopolización del poder ideológico por el reconocimiento de los derechos de libertad, así como a la desmonopolización del poder económico a través del reconocimiento de la libre iniciativa. Lo que no puede aceptar es la desmonopolización del uso de la fuerza, porque, al hacerlo, dejaría de ser un Estado.[10]

La formación de estados cada vez más grandes, hasta llegar a las superpotencias actuales, no ha eliminado completamente una amplia esfera de relaciones en que la fuerza es utilizada en régimen de concurrencia, no ha eliminado la posibilidad —es más, la necesidad— del conflicto armado ahí donde, por su gravedad, el conflicto no puede ser resuelto por medio de negociaciones. Dentro de un sistema fundado sobre el monopolio del uso de la fuerza el conflicto que no puede ser resuelto mediante acuerdos entre los individuos privados provoca el derecho, por parte del Estado, de recurrir al poder coactivo. En un régimen de concurrencia en el uso de la fuerza, cuando un conflicto no puede ser resuelto con negociaciones interviene el derecho de guerra, que no es otro sino el uso externo de la fuerza concentrada del Estado. Acerca de cuáles sean, por lo demás, los conflictos que no pueden ser resueltos a través de negociaciones, la variedad de las guerras actuales y potenciales en la sociedad internacional de hoy muestra que es extremadamente difícil dar una respuesta adecuada para todas las ocasiones, y que toda teoría reduccionista económica, o política, o ideológica, o también geopolítica, es parcial. En un sistema de relaciones como las de los entes que componen la comunidad internacional, para los cuales el problema fundamental es el de la supremacía —de los más grandes— y de la sobrevivencia —de los más pequeños—, deben considerarse no negociables aquellos conflictos en que una parte o ambas juzgan que los fines de la supremacía y de la sobrevivencia, respectivamente, no pueden ser alcanzados con una solución de compromiso sino sólo con la victoria sobre el adversario que nada más que el uso de la fuerza puede garantizar. Es incontestable que los conflictos no negociables son también de naturaleza económica. En cambio actualmente, ante conflictos entre estados no capitalistas, es discutible que estos conflictos de naturaleza económica en última instancia no negociables sean, en las relaciones entre estados soberanos, derivados de aquel particular sistema económico que es el capitalismo. Lo que permanece absolutamente indiscutible al final es que, si existen conflictos no negociables que como tales conducen al enfrentamiento armado, esto depende exclusivamente de la naturaleza del sistema internacional, que es un sistema en equilibrio dinámico (en un tiempo sólo europeo, ahora mundial), que se descompone y se vuelve a componer sin cesar, y cuyo agente de descomposición y recomposición ha sido hasta ahora el uso de la fuerza, que es el recurso último de todo poder político.

[10] "La resistenza all'oppressione, oggi", en *Studi Sassaresi*, serie III, 1970-1971, pp. 15-31.

Tercera Parte
DISCURSOS CRÍTICOS

XI. MARXISMO CRÍTICO*

PARA mostrar la vitalidad y la validez del marxismo, Nicola Badaloni se ha colocado, con su nuevo libro,[1] en la vía justa, que es la de aceptar el conflicto con las corrientes más vivas de la filosofía contemporánea (neopositivismo, neoempirismo, pragmatismo, etc.) y de volver a discutir, a la luz de contribuciones provenientes de no marxistas, conceptos clave de la filosofía marxiana, como ideología, dialéctica, práctica. La finalidad del libro es demostrar que el marxismo no sólo resiste la prueba sino que, después del desafío, está más vivo que nunca. Y mientras tanto, constreñido a medirse con nuevos adversarios, se esclarece a sí mismo, profundiza viejos temas, revela oscuras tendencias, entrevé nuevos gérmenes de desarrollo, avanza de manera más expedita y segura por su camino. ¡Oh, ventajas finalmente redescubiertas del método crítico!

Para dar una idea del libro, más bien complejo, de no fácil lectura, sin un aparente diseño unitario excepto en el título, me parece que se puede presentar la situación de este modo: el marxismo corre continuamente dos peligros; de ser reducido, por un lado, a mera metodología (de ahí la obligación de ajustar cuentas con los modernos movimientos de filosofía científica, técnicamente aguerridos) y de ser reducido, por el otro lado, a mera ideología (de ahí la obligación de someterse a la crítica de las ideologías, por lo demás instituida por el mismo marxismo). Más precisamente, frente al intento de los adversarios de desacreditar el marxismo reduciéndolo a ideología, los marxistas críticos tratan de restaurar el prestigio poniendo en evidencia la validez en el plano metodológico.

En síntesis, me parece que el propósito de Badaloni es el de evitar simultáneamente ambos peligros; el marxismo se nos

* "Marxismo critico", en *Paese Sera-Libri*, año III, 24 de julio de 1962, pp. V-VI.

[1] N. Badaloni, *Marxismo come storicismo*, Milán, Feltrinelli, 1962.

presenta, a lo largo de su libro, ya como una metodología, ya como una ideología y, lo que más importa, como *una metodología y una ideología estrechamente unidas,* en el sentido de que la metodología marxista contiene o implica o sugiere una ideología, y la ideología está contenida en la metodología.

En otras palabras el marxismo es, en cuanto metodología, una metodología empeñada en una dirección práctica (más aún, en la única dirección justa, según el progreso histórico) y es, al mismo tiempo, en cuanto ideología, una ideología científicamente fundada o instituida o inspirada. Esta conjunción combinada de metodología activa y de ideología científica le permite a Badaloni mantener a distancia tanto las varias filosofías de tendencia empirista como la crítica de las ideologías de la manera que ha sido expuesta, por ejemplo, por Pareto. Según nuestro autor, el marxismo puede ser una metodología y una ideología porque su ideal de ciencia no es el consagrado por las filosofías empiristas, y su concepto de ideología no es el criticado por Pareto. El marxismo es una metodología que hace brotar y guía soluciones prácticas y, al mismo tiempo, una ideología que se injerta en soluciones científicamente controladas.

El elemento central de esta interpretación del marxismo es, una vez más, la dialéctica. Por un lado, el descubrimiento de las leyes dialécticas es el resultado último del marxismo como crítica metodológica; por el otro, la dialéctica contiene por sí misma una concepción del mundo, es decir un cierto modo de concebir el desarrollo de la naturaleza y de la historia. Las leyes dialécticas son al mismo tiempo el producto del marxismo como teoría y el fundamento del marxismo como ideología; representan un modo de tomar conciencia, por parte del hombre, de su colocación en la historia natural y de sus reales posibilidades de desarrollo en la historia humana, en dirección de la fundación del *regnum hominis,* entendido como actuación del control humano no sólo sobre las fuerzas de la naturaleza sino también sobre las de la sociedad.

Que las leyes dialécticas, dado que son leyes (pero éste sería un largo discurso), contengan tantas cosas, incluso una concepción del mundo, es lo que me deja más perplejo. Me limito a una observación; admitamos, pues, que la crítica marxista, sirviéndose de la dialéctica, me ayude a entender la dirección del movimiento histórico; sin embargo no me dice si la dirección vislumbrada sea la justa, es decir la que *yo debo* seguir. No me lo puede decir porque, para decidir si la dirección es justa o equivocada, debo *tomar posición,* y la toma de posición implica o es ella misma una ideología. La verdad es que el marxista crítico está siempre acompañado, sin que se dé cuenta, por el ideólogo comunista. En un solo caso podría renunciar a la toma de posición sobre el movimiento histórico: en el caso en que hubiese decidido aceptar de una vez por todas la idea de que la dirección de la historia, cualquiera que sea, es siempre justa. Mas en este caso caería en el más craso materialismo. Y luego, el optimismo oficial del marxismo dogmático ¿no ha sido cruelmente desmentido? Si yo quiero distinguir el movimiento justo del equivocado, no hay dialéctica que resista: se requiere una ideología. Nótese que la práctica no desciende jamás directamente del conocimiento, aun perfectísimo, que yo tenga del movimiento histórico (admitiendo que sólo la crítica marxista me revele el secreto), sino de la valoración que yo di (es decir si lo aprobé o rechacé).

Digo esto porque pienso que el marxismo crítico debería dar todavía un paso adelante, enfrentando con igual carencia de prejuicio el problema de los juicios de valor y de su justificación. El mismo Badaloni, aunque tan atento para cuidarse en derredor, no parece haber fijado su mirada sobre este punto. ¿Quién puede negar que su libro esté penetrado, sostenido, guiado, por tomas de posición? Mas dado que casi nunca son declaradas, el autor deja creer que no existen o que provienen de la naturaleza de las cosas, finalmente conocida, o del curso histórico, finalmente revelado. Quien quisiera buscar a lo largo de todo el libro alguna rendija encontraría tan sólo frases vagas (tan vagas que no se logra caracterizar una ideología históricamente operante), como "apremiantes instancias liberadoras",[2] "la *tensión* real del devenir histórico que la acción de los hombres en toda situación puede tratar de transformar en favor propio"[3] (por caridad, ¿a favor de quién?),

[2] *Ibidem,* p. 32.
[3] *Ibidem,* p. 63.

"una mayor utilización de la energía creadora del hombre".[4] En este punto el crítico no marxista le dice al marxista crítico: "Precisen los fines (y no pueden no precisarlos si quieren actuar en un contexto histórico), escojan los medios apropiados a los fines propuestos (y no pueden no escogerlos si quieren que su acción sea eficaz), y se darán cuenta por ustedes mismos de todas sus tomas de posición no resueltas en la crítica dialéctica".

[4] *Ibidem,* p. 154.

XII. MARXISMO Y FENOMENOLOGÍA*

ESTE libro de Enzo Paci[1] añade un capítulo particularmente sugerente e instructivo a la historia de las relaciones complejas, y todavía por estudiar en una visión de conjunto, entre marxismo y filosofía moderna. Esta historia podría ser escrita desde dos puntos de vista distintos: *1)* desde el punto de vista de los varios intentos hechos por la filosofía contemporánea de rechazar el marxismo; *2)* desde el punto de vista de los varios intentos realizados por los marxistas de anexarse esta o aquella parte de la filosofía contemporánea. A su vez esta anexión podría ser estudiada según dos perspectivas: *a)* según la perspectiva de aquellos que han acercado el marxismo a esta o aquella parte de la filosofía contemporánea para destemplarlo o diluirlo, para disminuirle la carga agresiva y mostrar hasta el final la respetabilidad; *b)* según la perspectiva de aquellos que han realizado la misma operación para revestirlo de hábitos curiales, y, haciendo esto, ennoblecerlo y acreditarlo ante los especialistas, los competentes, la gente del oficio, y mostrar finalmente la legitimidad filosófica. No hay corriente filosófica de un siglo a esta parte que en el momento de su mayor vigor no haya encontrado una corriente de marxismo dispuesta a alguna concesión, con tal de mostrarse en una compañía considerada particularmente honrada y honorífica: positivismo, neokantismo, bergsonismo; y ahora pragmatismo, existencialismo, fenomenología. De estas uniones han venido los diversos revisionismos.

En esta historia de las relaciones entre marxismo y co-

* "Marxismo e fenomenologia", en *Rivista di Filosofia,* LV, núm. 3, julio-septiembre de 1964, pp. 318-322.

Publicado, sin título, como comentario a Enzo Paci, *Funzione delle scienze e significato dell'uomo,* Milán, Il Saggiatore, 1963.

Una redacción reducida del texto vuelto a proponer aquí, con el título "Marxismo e fenomenologia", se publicó en *Paese Sera-Libri,* año V, 17 de abril de 1964, p. 1.

[1] *Funzione delle scienze e significato dell'uomo,* Milán, Il Saggiatore, 1963.

rrientes de filosofía contemporánea la obra de Paci ocupa un lugar independiente, porque el encuentro acontece contemporáneamente por las dos partes; el marxista que está en Paci le tiende una mano a la fenomenología, al mismo tiempo que el fenomenólogo le tiende la mano al marxismo. Marxismo y fenomenología, unidos en un abrazo fatal, o se salvan o caen juntos. No acontece en la obra de Paci lo que es el signo característico del revisionismo: un marxismo que busca protección, y una filosofía establecida y aclamada que se digna prestarle su idónea armadura sistemática, y hasta las tropas de asalto de sus conceptos. En la obra de Paci la fenomenología no establece un protectorado sobre el marxismo; fenomenología y marxismo son dos potentados igualmente soberanos que establecen entre sí un verdadero tratado de alianza, después de lo cual no debería surgir un marxismo fenomenológico, a imagen y semejanza del marxismo positivista de la socialdemocracia o del marxismo bergsoniano de Sorel, sino una nueva filosofía fenomenológico-marxiana, si la alianza hubiera sido fecunda, se entiende.

No oculto que este propósito de instituir una relación de recíproca integración y fecundación entre Marx y Husserl suscita en mí cierta perplejidad, sustancialmente por dos razones; sobre todo porque Husserl jamás se preocupó a propósito y seriamente de problemas sociales y políticos; también su interés por los problemas éticos, a juzgar por el libro de Alois Roth —reseñado por Pietro Chiodi—[2] fue marginal; una filosofía jurídica y social de inspiración fenomenológica nació y murió en el breve curso de pocos años en la otra posguerra y no dejó huellas visibles, y de cualquier modo tuvo una dirección netamente antimarxista (en el presente renacimiento husserliano luego fue olvidada por entero, y no nos lamentamos de ello); en segundo lugar, la posición adoptada por Husserl frente a los problemas de nuestro tiempo, una de las pocas veces que se dejó inducir a interrumpir su interminable soliloquio, en la obra que está en el fundamento del actual renacimiento, la *Crisis de las ciencias europeas,* fue provocada

[2] P. Chiodi, reseña de A. Roth, *Edmund Husserl, ethische Untersuchungen. Dargestellt anhand seiner Vorlesungsmanuskripte*, La Haya, M. Nijhoff, 1960, en *Rivista di Filosofia,* LIV, núm. 4, 1963, pp. 488-492.

exclusivamente por observaciones en torno a la crisis presunta o real de las ciencias modernas, como si en Alemania, tres años después del advenimiento de Hitler, no existiesen otros síntomas de crisis de la humanidad que pudiesen ofuscar la frente serena de un filósofo alemán, y judío por añadidura. Desde el punto de vista de la crítica del tiempo, la *Crisis* es un fruto —que alguno podría considerar tardío— del antipositivismo y del anticientismo de principios de siglo; dos célebres frases que se leen en las primeras páginas: "Las meras ciencias de hechos crean meros hombres de hecho"[3] y "El positivismo decapita, por así decir, la filosofía",[4] explican bastante bien el tono; el hecho de que en un libro sobre la crisis de la espiritualidad europea, escrito en los años treinta, se ponga en tela de juicio no a Nietzsche sino a Galileo, muestra con suficiente claridad la dirección; finalmente, que Husserl volviese a colocar la salvación de la humanidad, próxima a la más grande hecatombe de su historia, en una reforma de la filosofía, es prueba bastante desconcertante del sesgo intelectualista tomado por sus pensamientos sobre la crisis.

De cualquier modo, Paci evita el escollo revisionista, precisamente porque, como se decía poco antes, plantea el problema de las relaciones entre marxismo y fenomenología no como problema de un préstamo unilateral, sino como problema de integración recíproca. En síntesis, se podría decir —interpretando un poco libre aunque espero no arbitrariamente sus intenciones— que intenta responder al mismo tiempo, no a una sola, sino a dos preguntas: *1)* ¿cuál es la función del marxismo en la nueva propuesta de la fenomenología como crítica de nuestro tiempo?; *2)* ¿cuál es la función de la fenomenología en la reanudación del marxismo como filosofía? La pregunta que podría hacer un revisionista es, si acaso, sólo la segunda, pero es corregida por la respuesta que la obra de Paci da a la primera.

Respecto a la primera pregunta, la respuesta de Paci es clara: el marxismo tiene en relación con la fenomenología una función integradora y correctora. El mismo Paci, ahí donde

[3] E. Husserl, *Crisi delle scienze europee e la fenomenologia trascendentale,* Milán, Il Saggiatore, 1961, p. 35.
[4] *Ibidem,* p. 39.

habla de las necesidades del hombre y de la ciencia económica, concluye: "Las implicaciones aquí indicadas permanecieron, para Husserl, ocultas; podrán permitir una *corrección* y una *renovación de la fenomenología*".[5] Respecto a la segunda pregunta, la posición de Paci debe ser interpretada (y no estoy seguro de que mi interpretación sea la única posible) así: la fenomenología tiene en relación con el marxismo la tarea de fundarlo filosóficamente, en cuanto Husserl llega a través del radicalismo de las reducciones y el retorno a la subjetividad trascendental a tocar aquel fondo o a descubrir aquel fundamento del que comienza el mismo análisis marxiano, también él empeñado en un derribamiento radical del punto de vista. En otras palabras, Marx serviría para llevar adelante el análisis de la crisis hecho por Husserl, el cual se detiene en la objetivación científica y no se da cuenta de que detrás de la objetivación científica está la alienación social; Husserl serviría para hacer entender el sentido, la dirección última, el *telos* del análisis marxiano, que no reinterpreta los resultados obtenidos por el análisis económico en una síntesis total. Con la fenomenología Husserl ofrece una brújula más perfecta, aun cuando después la navegación corresponde definitivamente, en última instancia, a Marx, que llega más lejos.

Digo de inmediato que de las dos respuestas me parece más convincente la primera; la integración que el marxismo ofrece a la fenomenología parece necesaria, si se ve el fin que Paci mira, que es el de descubrir una crisis social de un cierto tipo de sociedad detrás de la crisis de las ciencias; no parece en cambio igualmente necesaria o condicionante la fundación que la fenomenología pone a disposición del marxismo. De los dos trayectos recorridos por Paci, en suma, considero más legítimo el que procede de Husserl a Marx y no el inverso, que retrocede de Marx a Husserl. Comienzo de inmediato a examinar el segundo, porque, si no me engaño, es para Paci —que se ha propuesto la tarea de hacer de la fenomenología una filosofía militante— el que más compromete, y también porque me ofrece la ocasión para un discurso general no marxista sobre la actualidad y vitalidad del marxismo.

[5] E. Paci, *Funzione delle scienze e significato dell'uomo, op. cit.*, p. 197.

En efecto, se trata de saber si lo que requiere hoy el marxismo será en verdad una nueva fundación filosófica. Por marxismo se entiende ahora un cuerpo de doctrinas (enunciados de leyes sociales) como la de la miseria creciente, ahora un método, o un conjunto de reglas para el estudio de la historia y de la sociedad, entre las cuales las más importantes y discutidas son la relación entre estructura y superestructura (materialismo histórico), la falsificación consciente o inconsciente que se da en la conciencia refleja de los motivos reales de la acción (crítica de las ideologías, realismo histórico), la integración recíproca de los entes (dialéctica) y la globalidad de la investigación (teoría de la totalidad). Pues bien, lo que necesita el cuerpo de doctrinas no es una fundación filosófica sino una verificación científica, es decir un control de las tesis a través de los resultados obtenidos por otras ciencias (como la sociología, la psicología, la psicología social, el psicoanálisis, la historia de las instituciones y de los movimientos políticos en estos últimos cien años), o bien por la misma teoría económica en los últimos años. Por lo que se refiere a las reglas metodológicas, que son la parte más vital del pensamiento marxiano, no tienen necesidad, ni siquiera ellas, de una fundación filosófica, sino de una aplicación continua y rigurosa, como por lo demás se ha hecho, en campos siempre nuevos, en épocas y situaciones diversas entre sí, a fin de poner a prueba la fecundidad.

Admito que este discurso general sobre el marxismo puede no ser decisivo; su validez depende de la interpretación del marxismo y sobre todo del modo específico como es entendida en el caso concreto la conjunción del marxismo con la fenomenología. Excepto que nuevas dudas se refieren precisamente a este modo específico, es decir al subsidio, a los varios subsidios, que la fenomenología, como filosofía, puede dar al marxismo. Según Paci el pasaje de Marx a Husserl acontece sintéticamente a través de esta reflexión: Marx descubre la alienación económica en la sociedad capitalista, pero no cae en la cuenta de hasta qué punto el proceso de liberación de la alienación es un retorno al sujeto que redescubre a su vez el mundo en una dimensión nueva no comprometida por las construcciones de las varias ciencias técnicas (la economía

política, criticada por Marx, es solamente una de éstas). La reducción husserliana es más radical que la de Marx, y por consiguiente reabsorbe la crítica marxiana de la ciencia económica, y le da un sentido nuevo conduciéndola al cambio resolutivo hacia el redescubrimiento del sujeto originario; la reducción marxiana se resuelve a su vez necesariamente en la reducción husserliana. A la filosofía incompleta de Marx vendría así en auxilio Husserl con algunos temas fundamentales de su análisis filosófico. De esta teoría Paci subraya a veces sobre todo los puntos siguientes: la filosofía no como construcción sino como revelación; el descubrimiento de la *Lebenswelt,* es decir del mundo precategorial no ocultado por la categorización propia de las ciencias; la fenomenología como un modo de llevar nuevamente al hombre a sí mismo a través de la reducción trascendental y el consiguiente retorno al sujeto; la progresiva instauración de una sociedad intermonádica que tiende a la sociedad racional o sociedad de personas como fin último.

Mis reservas se refieren precisamente a la utilización de estos términos husserlianos para una integración filosófica del marxismo. Sobre todo, el marxismo como filosofía —admitámoslo, pues— no es una construcción, mas ni siquiera es una revelación: en la mejor de las hipótesis, cuando no es una concepción del mundo, es una metodología de la historia. El análisis fenomenológico todavía está en gran parte por hacer; el marxismo está en gran parte ya hecho (en el sentido de que si no se parte del análisis marxiano de la sociedad capitalista no se es marxista); la fenomenología es una tarea, un programa de investigación, mientras el marxismo es una doctrina, una investigación en parte realizada. Segundo, hay que preguntarse si la operación reductiva del marxismo (en caso de que también para el marxismo se quiera hablar de reducción) no será tanto una *suspensión* cuanto más bien una *supresión,* tendrá una función crítica y resolutiva, no pura y simplemente aporética o suspensiva. Tercero, Husserl encuentra en la crítica de las ciencias y en el descubrimiento del mundo-de-la-vida la esfera precategorial y vuelve al sujeto; Marx descubre en la crítica de la economía política el mundo de las relaciones humanas no falsificadas por la abstracción científica, es decir descubre la objetividad. La fenomenología es un continuo ejercicio de liberación del sujeto de la objetividad que lo oculta; el marxismo es el ejercicio contrario de liberación de las relaciones reales de mistificaciones subjetivas. Cuarto, la sociedad racional de Husserl a la que se llegaría por medio de la supresión de la alienación científica es la comunidad de los filósofos; la sociedad sin clases de Marx, que será alcanzada mediante la supresión de la alienación económica, será la sociedad de todos. Husserl contempla una reforma de la filosofía, Marx una reforma de la sociedad. Lo que ambos tienen en común es adoptar, frente a los obstáculos que se encuentran, una actitud de radicalismo filosófico (Husserl habla a menudo de "una filosofía que intenta comenzar de nuevo desde el principio");[6] pero el monstruo que Husserl está llamado a aniquilar se llama "ocultamiento". La lucha contra el ocultamiento es una operación teórica; la lucha contra la alienación es práctico-política.

En este punto se ilumina la otra cara del problema de las relaciones entre fenomenología y marxismo, y por lo tanto debemos recorrer el camino inverso, el que va de Husserl a Marx. Este camino puede ser descrito de esta manera: Husserl descubre el sentido de la crisis en el ocultamiento que las ciencias modernas operan en relación con la realidad humana e indica el método de desocultamiento en la reducción al sujeto intencional y el fin último de esta operación teórica en la sociedad racional de personas. Pero no se da cuenta de que la crisis de las ciencias es el reflejo de una situación histórica muy determinada, el sistema de la sociedad capitalista; a su análisis y a su diagnóstico les falta la dimensión de la economía política y en general de la ciencia de la sociedad. Lo que Husserl no sabía —dice Paci— es que "la crisis de las ciencias, en cuanto uso ocultado de las ciencias que niega el sujeto, es crisis del uso capitalista de las ciencias y es por consiguiente crisis de la existencia de la humanidad en la sociedad capitalista".[7] Husserl, en suma, no sabía lo que constituía el principal descubrimiento de Marx, y que los marxistas ya sabían

[6] E. Husserl, *Crisi delle scienze europee, op. cit.,* p. 207.
[7] E. Paci, *Funzione delle scienze e significato dell'uomo, op. cit.,* p. 338.

desde hacía tiempo; es necesario, pues, sobrepasarlo, y sobrepasándolo esclarecerlo ante sí mismo.

Ya he dicho que este pasaje parece, partiendo de las observaciones de Husserl sobre la crisis de nuestro tiempo, más legítimo. Si me suscita algunas dudas también este punto, se refieren no tanto a la legitimidad de la operación cuanto a su resultado. Me pregunto si la integración de la fenomenología con el marxismo no se adelanta tanto que transforme radicalmente la perspectiva husserliana sobre la crisis y sobre su solución y la vuelva inútil y vana. El mismo Paci observa que Husserl no aprovecha la dimensión económico-social de la crisis, y se detiene en la constatación de la crisis de una cierta forma de saber (las ciencias modernas). Ahora bien, precisamente porque Husserl se detiene en la constatación de la crisis de una cierta forma de saber, la solución de la crisis que él propone permanece en el plano de la reforma del saber; la solución de la crisis es confiada por Husserl a la "función arcóntica de la comunidad de los filósofos". Parafraseando esta frase de Husserl se podría decir que Marx, al contrario, partiendo de la constatación de la crisis de un cierto sistema económico-social, busca la solución en la transformación de la sociedad, y confía la solución de la crisis a la "función arcóntica de la comunidad de los proletarios". La relación entre Husserl y Marx se transforma en la relación entre la comunidad de los filósofos y la dictadura del proletariado. Mas, puesto en estos términos, la relación no es ya de integración sino de antítesis; y si la relación es de antítesis, una vez introducida la crítica marxiana en la crítica husserliana esta última cae en pedazos. El descubierto intelectualismo de Husserl se vuelve un blanco demasiado cómodo para quien adopte un punto de vista marxista. Husserl está convencido de que a través de las *épocas* "es capaz de alcanzar las máximas profundidades filosóficas", y por lo tanto de que por medio de una operación teórica es posible "un cambio radical de toda la humanidad".[8] No es difícil imaginar la hiriente ironía de Marx, si alguna vez hubiese podido leer una frase de este género. Aquí Husserl se presenta como el prototipo de

[8] E. Husserl, *Crisi delle scienze europee, op. cit.*, p. 178.

una familia, más aún, de una sagrada familia, de filósofos alemanes, de los cuales Marx y Engels se desembarazaron desde los primeros años de su lucha política. ¡Qué bello capítulo de la *Deutsche Ideologie* habría constituido la crítica de la *Crisis* si ésta hubiese aparecido un siglo antes!

Tal vez Paci no ha querido sacar todas las consecuencias de su adhesión a la crítica marxista de la sociedad. Cuando observa —poniéndose de parte de Marx contra Husserl— que "la superación de la alienación científica coincide con la superación de la guerra y de la explotación social",[9] bastaba que se preguntara: "Coincide, ¿por obra de quién? ¿Por obra de la comunidad de los filósofos?" Una respuesta a esta pregunta habría sido la denuncia y el fin de la alianza. Paci no ha sacado todas las consecuencias de su adhesión al marxismo, porque también él cree, como Husserl —y en esto está su husserlismo de fondo— en la función arcóntica de la filosofía. Desde las primeras páginas escribe (haciendo propio uno de los motivos de la *Crisis*), "La filosofía lucha por el sentido auténtico de la humanidad; si hoy es posible una filosofía su tarea es no rendirse al hombre así como está; es la de rehacer al hombre, abrir el camino a un hombre auténtico."[10] La filosofía hasta hoy ha interpretado el mundo; ahora debe cambiarlo. El círculo se cierra una vez más sobre la filosofía que reconquista, también gracias a la crítica marxiana del hombre alienado, su función de guía.

No pretendo con estas observaciones dar un juicio en bloque sobre una obra compleja como la de Paci, que representa uno de los puntos nodales de la discusión filosófica en Italia (y en Francia). Un juicio global podrá ser dado sólo por quien haya examinado la obra fragmento por fragmento, desarticulándola en sus componentes y luego recomponiéndola en una visión de conjunto. Y no tengo necesidad de añadir —es tan obvio— que los interrogantes aquí planteados han sido dictados, entre otras cosas, también por un modo distinto de entender la tarea de la filosofía en la hora presente, que es para mí una tarea crítica, de revisión y de control, más que di-

[9] E. Paci, *Funzione delle scienze e significato dell'uomo, op. cit.*, p. 126.
[10] *Ibidem*, p. 22.

rectiva y de iluminación global; una tarea menos sublime, pero quizá más útil, menos ambiciosa, pero quizá más realizable. No se trata de renunciar a la función arcóntica de la filosofía, sino de concebir de otra manera la *arché*, es decir de escoger entre la *arché* propia del así llamado "estado de derecho", que no se propone otra tarea que la de permitir la coexistencia de las infinitas vías que cada uno persigue, según su propio talento, hacia el propio *telos*, y la de la *República* platónica que, no por casualidad gobernada por filósofos, pretende establecer adónde debe ir cada uno, el *telos* único y último de toda la humanidad.

XIII. MARX, ENGELS Y LA TEORÍA DEL ESTADO* CARTA A DANILO ZOLO

Querido Zolo:

NO ENTRO en la cuestión de la diferencia entre el pensamiento de Marx y el de Engels, porque requeriría un conocimiento de los textos y una relectura de los mismos que no estoy en posibilidad de hacer mejor de la que usted ha hecho. Sin embargo, me he preguntado si el "simplismo" engeliano no depende del hecho de que Engels, a diferencia de Marx, ha escrito sobre el tema del Estado páginas enteras, mientras Marx ha escrito sólo pocas frases siempre más bien oscuras (como las del *Programa de Gotha*), sobre las que los intérpretes pueden desahogarse a placer. Pero las pocas indicaciones que se pueden sacar de los textos marxianos, ¿no pueden merecer también la acusación de simplistas? Así es por la continuidad o discontinuidad de su pensamiento. Uno y otro han adoptado tesis diversas (si bien en el ámbito de un cierto sistema de pensamiento) según los tiempos y las circunstancias.

Pero en este punto (sobre el que no me siento tan sólidamente preparado como usted) no pretendo detenerme. El problema principal que plantea su ensayo, tan estimulante, es el de la falta de una verdadera y estricta teoría de la extinción del Estado en Marx, sobre lo que usted reúne un material abundante, de primera mano, severamente controlado y escrupu-

* "Marx, Engels e la teoria dello Stato", en *Prassi e Teoria*, I, núm. 3, 1975, pp. 366-368.

A propósito de Danilo Zolo, *Cinque questioni metodologiche*, pp. 358-366, con la réplica del mismo, pp. 368-375. La intervención de Zolo es a propósito de Riccardo Guastini, *Sulla "estinzione" dello Stato*, pp. 347-358, el cual discute, del mismo Zolo, *La teoria comunista dell'estinzione dello Stato*, Bari, De Donato, 1974. Al margen de la polémica entre Zolo y Guastini, véase Domenico Corradini, "La marxologia non basta. Una noticina ex tempore", pp. 376-388. Todas las intervenciones tienen como título general "Un dibattito sul problema dell'estinzione dello Stato nella teoria marxista."

losamente comentado. Pero quisiera ver mejor discutida la cuestión prejuicial, a que usted alude al inicio y que luego abandona; ¿qué significa "Estado" en todos estos contextos?

En efecto, la expresión "extinción del Estado" puede ser interpretada en los sentidos más diversos mientras no nos pongamos de acuerdo sobre qué entendemos por "Estado". El concepto de Estado puede ser más o menos amplio (como el del derecho), es decir, puede tener una mayor o menor extensión, diría un lógico, según se disminuyan o se aumenten sus notas características (esto es la intención). (Lo mismo sucede respecto al concepto de derecho, por lo cual, como usted sabe, preguntarse si las sociedades primitivas o la comunidad internacional son sociedades jurídicas es una cuestión absolutamente vacua mientras no se haya definido qué se entiende por derecho; y cada quien lo puede definir a su modo con tal de que lo defina y no lo deje en la vaguedad.) Justamente no me ha resultado del todo claro, a lo largo de su análisis, lo que Marx entiende por "Estado" cuando distingue el "Estado" de "Estado político" (que es expresión evidentemente enfática, como. . . agua hídrica, o para permanecer en el lenguaje político, "democracia popular"). Dado que en el lenguaje habitual la esfera del Estado y la de la política se identifican, ¿qué es un Estado no político sino un no Estado? A mí me parece que corresponde a quien utiliza los términos de modo tan distinto del usual (y a quien los interpreta), para quien existiría un Estado político y un Estado no político, el deber de explicarse mejor. Si no se quiere redefinir "Estado" es cierto que es necesario redefinir "política"; pero si no se quiere redefinir ni Estado ni política, hablar de un Estado que no es un Estado político es pura y simplemente incorrecto, y es un modo para decir o no decir, o sea para avanzar de oscuridad en oscuridad. Ahora bien, esta explicación de los dos términos ¿Marx la ha dado o no la ha dado? Usted insiste sobre la expresión del *Programa de Gotha* "qué funciones sociales persistirán todavía, etc.". Si en esta nueva sociedad no persistirán las funciones "represivas", que son ejercidas mediante el aparato coactivo y la así llamada "monopolización" de la fuerza, esta sociedad ¿será o no será un Estado?, o mejor dicho, ¿será oportuno continuar llamando a esta sociedad un Estado?

Como ve, la cuestión en este punto es puramente terminológica; se trata de saber si pretendemos considerar como nota característica (necesaria aun cuando no suficiente) de "Estado" la función represiva. ¿Cuál es la opinión de Marx a este propósito? Si Marx considera que entre las funciones futuras de la nueva sociedad no existe ya o va disminuyendo hasta desaparecer la función represiva, podremos muy bien, si nos place, continuar llamando "Estado" a esta sociedad, pero será una sociedad tan diferente de la que estamos habituados a llamar "Estado" que denominarla del mismo modo es pura y simplemente una fuente de confusión. Insisto sobre la cuestión de la "función represiva" porque en toda la rica historia de las teorías antiestatalistas la extinción del Estado significa, ni más ni menos, que en un cierto estadio de desarrollo de la humanidad los hombres podrán vivir juntos sin necesidad de aparato coactivo. Y acaso esto no es el problema relevante, porque sólo en una sociedad mantenida junta sin aparato coactivo el hombre habrá dado finalmente un verdadero salto cualitativo respecto a todas las sociedades precedentes. No he entendido bien si Marx considera que la función represiva tiende a disminuir hasta desaparecer (mas por aquello que dice sobre la Comuna estaría tentado a responder que sí); pero si esto acontece, hay también en Marx una teoría de la extinción del Estado (o por lo menos de aquello que siempre ha sido considerado Estado). ¿No le parece?

Otro problema interesante que tal vez habría podido ser analizado más a fondo es el de los varios modos con que puede ser sostenida la extinción del Estado. Usted ha enfrentado bien el problema al comienzo, cuando distingue, por ejemplo, una respuesta de tipo anárquico de una respuesta de tipo tecnocrático o romántico-libertario o democrático, etc. Me parece sin embargo que luego lo abandonó. Existen tantas teorías de la extinción del Estado cuantas posibles explicaciones hay de la necesidad de la coacción (así como existen tantas teorías pacifistas, es decir de la extinción de la guerra, cuantos modos hay para explicar el origen de la guerra). Si usted considera que el empleo de la fuerza depende de la maldad humana, dirá que el Estado se extingue cuando los hombres se vuelven buenos; si en cambio sostiene que la coacción

depende del sistema económico, sostendrá que es necesario modificar el sistema económico, etc. Si considera que el uso de la fuerza se ha vuelto necesario por la división de la sociedad en clases antagónicas, afirmará que para extinguir el Estado es necesario suprimir las clases, y así sucesivamente. Ejemplar la respuesta democrática (que ciertamente es la que tiene en mente Marx en la *Kritik* juvenil y en la famosa interpretación de la Comuna como "autogobierno de los productores"): la fuerza es necesaria mientras no exista el consenso. Se trata de hacer las cosas de tal manera que cada uno se gobierne a sí mismo (Rousseau), y no se tendrá ya necesidad de la fuerza. Por esto yo daría, en suma, más importancia de la que usted le da al ideal de la democracia, porque la democracia, una vez plenamente realizada (y ésta no puede ser sino la democracia directa y no la representativa), es la sociedad sin Estado, o por lo menos es una de las formas típicas (me parece que es la que tiene en mente Marx) de la posible extinción del Estado.

Lo que cuenta de cualquier manera es que la idea de la extinción del Estado está siempre ligada en cierto modo a la idea de una sociedad que no tiene necesidad de la fuerza colectiva para sobrevivir. Y entonces la diferencia entre Marx y Engels (y Lenin) sobre este punto es sólo ésta: que Engels (y Lenin) han sido más explícitos. Engels y Lenin creían —y lo han dicho claramente— que poco a poco el advenimiento de la sociedad socialista habría vuelto superfluo el Estado en el sentido preciso de aparato represivo. ¿Qué creía Marx? El hecho de que su pensamiento haya permanecido más en la imprecisión no autoriza a decir, me parece (si he entendido bien), que él no tendría una teoría de la extinción del Estado, o bien del advenimiento de una sociedad en la que, por una razón o por la otra (para la teoría democrática la razón es la extensión del consenso, o sea del autogobierno), habría venido a menos el uso de la fuerza. (He hecho alguna alusión al problema en el ensayo semiclandestino, *¿Democracia socialista?*).[1]

[1] Publicado en VV. AA., *Omaggio a Nenni*, Roma, Quaderni di Mondoperaio, 1973, pp. 43-446.

XIV. MARXISMO Y CUESTIÓN CRIMINAL* CARTA A ALESSANDRO BARATTA

Querido Baratta:

A TU CORTÉS y reiterada invitación a participar en el debate sobre "Marxismo y cuestión criminal" respondo en forma de carta, retomando sustancialmente los argumentos de una que te había escrito en marzo del año pasado como respuesta a tu primera solicitud. Por ahora no me nace escribir nada más que una carta, sobre todo después de haber leído la amplia intervención de Ferrajoli y Zolo, que en parte comparto (sólo en parte). Mi reluctancia a extenderme demasiado depende también del hecho de que quien ha seguido el reciente debate sobre "El marxismo y el Estado" puede fácilmente prever mi reacción a tu propuesta de llevar de nuevo al marxismo la "cuestión criminal".

Respecto al problema del Estado he lamentado el abuso del principio de autoridad por parte de los marxistas. Frente a la complejidad de los problemas y a la dificultad de resolverlos, hay siempre alguno que cree encontrar una solución diciendo "Vamos a ver qué decía Marx." No niego la importancia histórica de Marx, ya sea como filósofo o como científico social. Pero el *ipse dixit* es un signo de las épocas de decadencia. He creído poder mostrar en aquellos artículos que respecto a los problemas de la organización del Estado contemporáneo, tanto en los países capitalistas como en los países socialistas, el único resultado de ir a ver qué dijo Marx en torno al Estado es el retraso de la teoría política y de los grupos de los partidos que se remontan al movimiento obrero. No quisiera que éste fuese también el único resultado de ir a ver qué dijo Marx sobre la cuestión criminal. Tanto más que, si bien es verdad

* "Marxismo e questione criminale", en *La Questione Criminale*, III, núm. 3, septiembre-diciembre de 1977, pp. 425-428.
Carta a Alessandro Baratta, a propósito de un debate sobre el tema indicado en el título.

que Marx volvió muchas veces sobre el problema del Estado y de la política, aunque jamás en escritos sistemáticos, no me consta que haya dedicado igual atención al problema penal, y por consiguiente me permito dudar de que frente a un problema gigantesco como es el de la desviación y de los remedios para la desviación, al que se han abocado desde hace un siglo la sociología, la psicología, el psicoanálisis, la antropología, la biología, y no sé cuántas otras ciencias que se ocupan del hombre y se suelen llamar ahora ciencias humanas, los textos de Marx, que era ante todo un economista y un historiador, y todavía antes un filósofo, puedan constituir el nuevo "¡Ábrete, Sésamo!" de la criminología.

Confieso que no logro ni siquiera entender bien qué significa "teoría materialista de la desviación". Si quiere decir que en el estudio de los comportamientos que presentan desviaciones es necesario tener en cuenta las condiciones materiales dentro de las cuales actúa el sujeto que presenta desviación, desafío a encontrar un estudioso de la desviación que no esté de acuerdo. Si en cambio quiere decir que es necesario tener en cuenta *exclusivamente* las condiciones materiales, como podría revelar el fragmento en que ustedes contraponen enérgicamente su posición a la que llaman "idealista", temo que puedan terminar en esa sobrevaloración de la base real sobre la superestructura que, por cuanto respecta al problema de fondo de la relación entre estructura económica por un lado e instituciones e ideología por el otro, es usualmente condenada en el mismo ámbito del marxismo como "economicismo".

No estoy defendiendo el idealismo de las esencias "universales" contra el materialismo. Los jusnaturalistas están a la baja, y una polémica contra la eterna naturaleza humana corre el peligro de ser atrasada. Que toda sociedad tenga sus delitos específicos es obvio, y no hay necesidad de ser marxistas para admitirlo. Basta un poco de sentido histórico. Dicho esto, hay que evitar el error opuesto, es decir afirmar que "los fenómenos de la desviación y de la represión" deban interpretarse como "aspectos específicos de la formación socioeconómica del capitalismo avanzado". Una tesis de este género, que es sobre todo históricamente insostenible, tiene el único efecto de conducir a la deletérea consecuencia (deletérea, digo,

desde el punto de vista político) de creer y hacer creer que basta eliminar el capitalismo para eliminar la desviación (algo semejante y ya acaecido con la teoría de la extinción del Estado, y estaría bien no repetir el error a propósito de la extinción de la desviación). Creo por el contrario que la tarea de una revista de derecho y de política criminal que quiera ser como la de ustedes, innovadora y científica al mismo tiempo (y aquí entiendo por "científica" lo opuesto de "ideológica") es la de estudiar los fenómenos de desviación de la forma capitalista, no menos que los de otras formaciones economicosociales (por ejemplo de los estados socialistas), llevar a cabo análisis comparativos, lo más amplios posibles, lo más desprejuiciados, lo más libres de orientaciones ideológicas preconstituidas, a lo largo de todo el curso de la historia y en los diversos países o regímenes. Tengo la impresión de que terminarán por encontrar constantes históricas (no hablemos, si quieren, de "universales") mucho más relevantes (y también instructivas) de lo que pueda pensar la insistencia sobre la formación capitalista, insistencia, repito, que hace nacer la ilusión de que, desaparecido el capitalismo, no se tendrá ya necesidad "ni de policía ni de cárceles, ni de leyes, ni de decretos, ni de nada", como se lee en aquel áureo librito que es *El ABC del comunismo.*[1]

Quien busca reunir las subterráneas vibraciones de nuestro *Zeitgeist* debería estar, si acaso, preocupado de lo contrario. Permítaseme abandonarme por un momento al ejercicio de la imaginación perversa (es un ejercicio, sobre todo, que creo saludable). He aquí pues mi pesadilla. Durante siglos se ha afirmado que el *proprium* del derecho sería el estar constituido predominantemente por mandatos negativos (o por prohibiciones). En una de las filosofías más optimistas del optimista siglo XIX estaba contenida la previsión de que la evolución del derecho habría consistido en el paso de ordenamientos compuestos predominantemente por mandatos a ordenamientos compuestos predominantemente por prohibiciones. Esta idea (falsa) del derecho provenía de la extensión a todo el campo del derecho de la característica tradicional del derecho penal,

[1] N. Bujarin y E. Preobrazhensky, *L'ABC del comunismo*, Milán, Avanti!, 1921, p. 81.

que ha tenido hasta el presente una función casi exclusivamente represiva (en el sentido de que su tarea principal es la de *impedir* comportamientos indeseables). ¿Podemos excluir que en una sociedad que atribuye siempre mayores tareas al Estado, hasta el punto de que a la función tradicionalmente represiva del derecho se va sobreponiendo en medida siempre creciente la función promocional, también el derecho penal se transforme, pasando de derecho sólo represivo a derecho *también* constructivo, es decir a derecho que no se limita a impedir comportamientos indeseables sino que pretende provocar comportamientos deseables, poniendo en marcha de esta manera un proceso de criminalización y, por lo tanto, de castigo, ya no sólo de actos de comisión (en los que consisten las trasgresiones de las prohibiciones) sino también de actos de omisión (en los que consisten las trasgresiones de los mandatos)? Pensemos en una sociedad en la que el trabajo de todos se vuelva siempre más necesario para su sobrevivencia y al mismo tiempo, a causa de la naturaleza alienante del trabajo mismo, se vaya difundiendo la ideología del "rechazo del trabajo". ¿Es precisamente arbitrario prever que en una sociedad semejante el Estado considere resolver esta contradicción imponiendo la obligación del trabajo y por consiguiente criminalizando el ocio y —por qué no—, el ausentismo, castigándolo por ejemplo con el trabajo forzado? ¿Y por qué no deberemos plantear la hipótesis de que la sociedad poscapitalista sea de este tipo más bien que de aquel previsto por Marx y por los marxistas, es decir una sociedad en que el derecho penal, más que extinguirse, se extienda en cantidad y empeore en calidad?

Me doy cuenta perfectamente de que esto que te estoy contando, querido Baratta, se asemeja a una pesadilla nocturna. Pero en un célebre pasaje del libro noveno de la *República* Platón ha dicho que uno de los rasgos característicos del tirano es el de realizar despierto, y por lo tanto en la realidad, las acciones —hasta las más atroces e inhumanas— que para los comunes mortales constituyen a veces la materia de sus sueños. ¡Bienaventurado quien cree que la especie de los tiranos se extinguirá para siempre!

Con los más cordiales saludos.

Turín, 12 de junio de 1997

XV. ¿TEORÍA DEL ESTADO O TEORÍA DEL PARTIDO?*

EL DEBATE que se abrió con la intervención de Louis Althusser se desarrolló bajo el signo de la "crisis del marxismo", preanunciada, por lo demás, por el mismo Althusser en su intervención de noviembre de 1977 en Venecia. A decir verdad, que el marxismo esté en crisis no es una gran novedad. Si alguno quisiera reunir todo lo que se ha escrito en diversas situaciones y con diversas intenciones sobre la crisis del marxismo a partir de inicios del siglo, no le bastaría un estante de su propia biblioteca. En la historia del movimiento obrero la crisis del marxismo es un hecho recurrente, una especie de enfermedad estacional (de la estación mala).

Sólo para cambiar, precisamente en estos días me ha llegado un libro intitulado *La crisi del marxismo nella revisione di fine secolo* [*La crisis del marxismo en la revisión de fin de siglo*], de R. Racinaro.[1] Lo que es nuevo, si no me equivoco, es la razón de la crisis: la razón capital de la crisis de hoy sería la falta o inexistencia, en la obra de Marx y en la teoría mar-

* "Teoria dello Stato o teoria del partito?", en VV. AA., *Discutere lo Stato. Posizioni a confronto su una tesi di Louis Althusser*, Bari, De Donato, 1978, pp. 95-104.

Intervención en el debate que se desarrolló en *Il Manifesto*, entre abril y noviembre de 1978, sobre las tesis de Althusser, expuestas en la relatoría del encuentro de Venecia, en noviembre de 1977, promovido por *Il Manifesto*, sobre "Poder y oposición en la sociedades posrevolucionarias", cuyas actas fueron publicadas con el título del tema del encuentro (*Potere e opposizione nelle società post rivoluzionarie*, Cuadernos de *Il Manifesto*, núm. 8, Roma, Alfani Editori, 1978). Las tesis del filósofo francés sobre las "lagunas" del marxismo y, en particular, sobre la inexistencia, en Marx, de una teoría del Estado, expuestas en la relación, fueron propuestas nuevamente en una entrevista con Rossana Rossanda (*Il Manifesto*, VIII, núm. 123, 4 de abril de 1978) y han provocado el debate a que se refiere la intervención de Bobbio, publicada, inicialmente, con el título "Discutendo con Althusser. La crisi è dei marxisti che si ostinano a cercare una teoria marxista dello Stato" ["Discutiendo con Althusser. La crisis es de los marxistas, que se obstinan en buscar una teoría marxista del Estado"], en *Il Manifesto*, VIII, núm. 127, 30 de mayo de 1978.

[1] Bari, De Donato, 1978.

xista, de una teoría del Estado. Aun sin hacer alguna referencia al debate, Althusser había ya señalado en su intervención veneciana, entre las "lagunas de gran alcance" de la doctrina marxista, precisamente la teoría del Estado. Volviendo en forma incisiva sobre el tema, ha orientado sobre él el debate que se siguió.

Las tres fases históricas de la crisis del marxismo

No pretendo presentar ni siquiera un esbozo de teoría de las crisis (periódicas) del marxismo, porque el tema merecería otro desarrollo. Me limito a constatar que uno de los criterios fundamentales con que se juzga, equivocadamente o con razón, la validez de una filosofía de la historia o de una ciencia cualquiera, es su capacidad de hacer previsiones exactas. Las dos interpretaciones predominantes y a menudo convergentes del marxismo son las que le atribuyen el estatus de filosofía de la historia o de ciencia social. Esto implica que también al marxismo, como todas las filosofías de la historia y todas las ciencias sociales, se lo juzgue con base en la mayor o menor correspondencia entre lo previsto y lo sucedido.

Antes de esta última, el marxismo ha conocido por lo menos otras dos grandes crisis, la de finales de siglo, que dio origen al revisionismo, y aquella en torno a los años veinte que se desarrolló con ocasión de la Revolución de octubre y de su interpretación. Ambas nacieron de la observación de que algunas de las grandes previsiones de Marx, la del derrumbe, para los revisionistas, la del pleno desarrollo de las fuerzas productivas en el paso de una sociedad a otra, para los críticos del leninismo, no se habían cumplido. Me parece que también la crisis presente puede ser explicada del mismo modo: el así llamado Estado de transición. Donde sucedió la transformación socialista de la economía en efecto no hay un Estado más democrático que el Estado burgués, como habría debido ser según las previsiones, y mucho menos es una nueva forma de Estado que deje entrever, según otra previsión característica de toda la tradición del pensamiento marxista, la extinción del Estado.

No hay duda de que el actual debate es dentro del marxismo, sobre todo en el seno de los partidos comunistas occidentales, para los cuales el modelo soviético no es más defendible, ya sea en gran parte por la constatación de que la transformación de la base social en sentido socialista no implica necesariamente la transformación del Estado en la dirección de una democracia más avanzada, ya sea un debate que tiene su tema central en el descubrimiento del nexo indisoluble entre democracia y socialismo. De aquí la preminencia, en esta tercera gran crisis, del problema del Estado, que se recapitula en esta pregunta: ¿no será la falta de una teoría del Estado en el marxismo la razón o una de las razones de los gravísimos defectos de los sistemas que se dicen inspirados en el marxismo?

Dicho esto, no tengo la impresión, para expresarme con franqueza, de que también en este debate la solución del problema haya dado muchos pasos atrás y que, si hay una laguna, ésta esté por ser colmada. He constatado muchos buenos propósitos para el futuro, expresados con las usuales fórmulas entre el imperativo y el optativo ("se deberá", "se debería" etc.), pero *numerata pecunia* (dinero) que se pueda gastar rápido, poco o nada. Trato de explicarme esta insatisfacción mía con dos observaciones.

La primera: también en este debate he tenido modo de notar el carácter restringido de los horizontes culturales dentro de los cuales se mueven los marxistas cuando tratan de los problemas del Estado. Los textos que se citan del uno al otro son textos de Marx o de marxistas, y los nombres que recurren son siempre los mismos. En todos los artículos del debate hay un solo autor que cita a Weber, Parsons y Schmitt, pero los cita con evidente fastidio. Ahora yo me pregunto cómo se puede escribir de teoría política yendo de un lugar a otro entre Lenin y Gramsci, entre Lukács y della Volpe. En el último libro de un filósofo marxista que ha adquirido un buen renombre (merecido) por sus obras de teoría del Estado, leo que "es uno de los méritos del marxismo haber eliminado los grandes *sobrevuelos* metafísicos de la filosofía política, las vagas y nebulosas teorizaciones generales y abstractas

que pretenden revelar los grandes secretos de la historia, de lo político, del Estado y del poder".[2]

Cuando leo frases de fácil efecto como éstas me dan escalofríos. Tendría la tentación de pedir al autor "Fuera los nombres." ¿Fuera los nombres de estos grandes "sobrevoladores": Aristóteles o Maquiavelo, Hobbes o Montesquieu, Locke o Tocqueville, los autores del *Federalist* o John Stuart Mill? O ¿no teme Poulantzas, hombre de innegable talento, volverse él, con aquella ocurrencia, el gran sobrevolador? Y luego no sólo existen las "vagas y nebulosas teorizaciones". Está también la ciencia empírica de la política, de que en general no se encuentra huella en las obras o en las discusiones de los marxistas. Pero *anglicum est, non legitur* [es inglés, no se lee]; o bien si aquéllas, las vagas y nebulosas teorizaciones, vuelan demasiado alto, ésta, la ciencia empírica, se arrastra por tierra y cuesta demasiada fatiga inclinarse para seguirle el camino. De este modo el discurso queda abierto sólo para los depositarios de la doctrina o para los intérpretes del método.

"LAGUNAS" Y SISTEMAS, CIENCIA Y POLÍTICA

El hecho mismo de hablar de "laguna" es propio del depositario y del intérprete. "Laguna" es un término técnico del lenguaje jurídico y está para indicar la deplorable y deplorada situación en que un caso no ha sido previsto por el legislador. Existen, como es sabido, lagunas subjetivas y lagunas objetivas: las primeras dependen de un cierto olvido imputable al legislador mismo, las segundas del surgimiento de problemas que no podían ser previstos cuando la ley fue establecida. Cuando un marxista habla de laguna en la teoría política marxista, habla, viéndolo bien, en ambos sentidos; no obstante las buena intenciones, Marx no logró jamás ocuparse sistemáticamente del problema del Estado (laguna subjetiva), o bien el Estado del que se ocupó, aunque de tiempo en tiempo, era el del capitalismo concurrencial y no el del tardío capitalismo

[2] N. Poulantzas, *L'état, le pouvoir, le socialisme,* París, PUF, 1978, p. 22. Las cursivas son mías.

(laguna objetiva). Quiero decir que mientras se habla de laguna el punto de referencia obligado es siempre un texto, sea una ley o una doctrina, que debe ser, como dicen los juristas, "integrado". Ahora bien, un texto de ley puede ser integrado de dos maneras: o permaneciendo dentro del ordenamiento (método de la autointegración) o recurriendo a otros textos (método de la heterointegración). Me parece que los marxistas han seguido hasta ahora más el primero que el segundo. ¿No sería momento de que comenzasen a seguir también el segundo? Seguir el primer método quiere decir andar en el descubrimiento de nuevos textos marxianos (por ejemplo de los *Grundrisse*), o dar la preferencia a textos olvidados, pero siempre de Marx, o bien deducir la teoría del Estado no tanto de la letra de los textos cuanto del "espíritu" del sistema (para utilizar un término propio de todo procedimiento integrativo).

Probablemente sea hora de cambiar de rumbo. Una vez reconocido que la doctrina marxista es una doctrina "acabada" o "abierta", como se lee en la intervención de Althusser y de otros (Cerroni había hablado ya de *work in progress,* obra en construcción); admitiendo que, siendo terminada y abierta no es total, englobante y omnicomprensiva; reconociendo que esta doctrina no dice nada sobre el Estado a no ser en forma negativa (Althusser), lo que significa que critica al Estado burgués, pero no ofrece instrumentos para captar y construir el Estado de transición, tanto que Lenin, el gran constructor, parece "patético" cuando busca definir el Estado y se embrolla (el mismo Althusser en su intervención veneciana), ¿no será lícito deducir que los marxistas deberían adoptar de ahora en adelante, para colmar la "laguna", el método de la heterointegración, consistente, en palabras simples, en ir a ver qué han dicho desde hace siglos los no marxistas, mucho antes de que naciese el Estado capitalista, del cual usualmente los marxistas toman su punto de partida con incomprensible e improductiva unilateralidad? Tengo la impresión de que luego no han comenzado a seguirlo realmente, a juzgar por el debate en curso.

No excluyo que la razón de esta impresión mía dependa del hecho de que los marxistas y los no marxistas, cuando hablan de teoría del Estado, hablan de dos cosas distintas. De aquí la segunda observación que intento hacer.

Es una observación, a decir verdad, que vengo haciendo desde hace tiempo. Pero me permito volver a hacerla porque el debate en curso no es, según mi opinión, una confirmación ulterior. El tema central de la teoría política tradicional es el tema de la organización del poder soberano (es decir del poder, que es en un determinado territorio el poder superior porque posee el monopolio de la fuerza), como son los mecanismos que hacen posible, por un lado, el ejercicio de este poder por parte de los gobernantes, por el otro el control del mismo por parte de los gobernados. Brevemente: *ex parte principis,* el tema de la autoridad (de su fundamento); *ex parte populi,* el tema de la libertad (y de sus garantías); por parte de ambos, los temas de la estabilidad, de la seguridad y de la eficiencia. Existen autores políticos que han dado mayor relieve a uno de estos temas que a otro, pero los temas fundamentales de la teoría política de todos los tiempos y de nuestro tiempo son esencialmente éstos. Razón por la cual, cuando por parte de escritores no marxistas se sostiene que en Marx falta una teoría del Estado, la advertida falta o laguna se refiere a estos temas, especialmente por lo que respecta al Estado de transición.

Desde hace algunos siglos se ha venido constituyendo en ciertos países, por sucesivas acumulaciones, una organización del poder estatal que, a través de luchas y recomposiciones, rupturas y compromisos más o menos duraderos, resistencias desde abajo y reacciones desde lo alto, ha reconocido poco a poco, primero los así llamados derechos personales (el *habeas corpus*), por lo tanto los derechos civiles (las así llamadas libertades negativas), y finalmente los derechos políticos, hasta el sufragio universal. Derechos personales, derechos civiles, derechos políticos, son tres elementos constitutivos e irrenunciables de los estados que se suelen llamar "democráticos", y son al mismo tiempo los caracteres distintivos de los estados democráticos respecto a las formas antiguas y siempre nuevas de despotismo. ¿Qué pensaba Marx, qué pensaba Lenin, qué piensan los marxistas actuales de esta forma de Estado, perfectible cuanto se quiera pero de cualquier modo existente y operante, si bien en algunos países mejor que en otros? A juzgar por la contribución de Althusser y por el debate que de ello se siguió, diríase una vez más que no piensan nada. Hablan de otro; es más, al oír que lo llaman casi siempre el Estado burgués o capitalista, o sea, con una connotación que en boca de un marxista es siempre negativa, se debería deducir que no hablan de él porque piensan todo lo malo posible. Uno de los interlocutores también ha escrito, repitiendo una de las enseñanzas canónicas de la doctrina, que lo único que se puede hacer con este Estado es destruirlo. ¿Para sustituirlo con qué? Misterio.

No hablan de él, he dicho. Hablan de otro. ¿De qué hablan? Me desagrada tener que repetirme, mas aun en este debate el tema en discusión, el tema que enciende el interés de los disputantes, no es el modo de organizar el poder sino el modo de tomarlo. Los problemas que Althusser indicó y que las sucesivas intervenciones retomaron son esencialmente problemas de estrategia del partido. Cómo entrar en el Palacio de Invierno (o más prosaicamente en el cuarto de los porteros), y además qué hacemos una vez que hemos entrado. Una de las frases recurrentes en todo el debate es que la política tiene como apuesta el Estado o que la apuesta en juego es el Estado. ¿La apuesta de quién? Evidentemente del partido. En efecto, se trata de saber, según los dos puntos fundamentales tocados por Althusser y retomados por otros, cuáles deben ser las relaciones del partido, por un lado con el movimiento y por el otro con el Estado. No niego que sean problemas importantes y dignos de ser discutidos. Niego que sean problemas de teoría del Estado en el sentido que se da comúnmente a esta expresión, cuya solución contribuya a hacer avanzar la teoría del Estado de transición, a colmarla, si existe —pero todos dicen que existe— la "laguna de gran alcance" de la doctrina marxista.

Quien quiera saber más sobre lo que pretenden los marxistas críticos (es decir aquellos con que es posible y fecundo el diálogo) sobre las instituciones del futuro Estado socialista, entiendo sobre el parlamento y sobre el gobierno, y sobre sus recíprocas relaciones, sobre la relación entre poder legislativo y ejecutivo, entre legislativo y judicial, entre judicial y ejecutivo, sobre el gobierno local, y sobre la distribución horizontal del poder, sobre la protección de los derechos civiles y políti-

cos, y sobre los mecanismos para garantizarlo posiblemente mejor de como está garantizado en los países capitalistas y, *va sans dire,* en los países socialistas, sobre la licitud del disenso y sobre sus límites, o sea sobre todos los temas principales que han formado durante siglos y forman todavía el objeto de la filosofía y de la ciencia política, saldrá de este debate probablemente con las manos vacías. Al final de su intervención Althusser dice: "la destrucción del Estado burgués no significa supresión de toda 'regla del juego', sino transformación profunda de sus aparatos, algunos suprimidos, otros creados y todos revolucionados".[3]

Mas el problema del Estado ¿no comienza precisamente desde aquí? ¿Qué suprimir, qué crear, cómo revolucionar? Hasta que los marxistas no hayan dado alguna respuesta a esta pregunta nos veremos constreñidos a repetir que no sólo no tienen una teoría del Estado sino que no la tendrán nunca; que las reglas del juego, por ejemplo, no deban ser todas suprimidas lo comprendo con cierta satisfacción, pero que algunas quizá sean suprimidas, sin que por ahora se nos diga cuáles, no es muy reconfortante.

Para una relación laica con el pensamiento de Marx

No quiero repetir aquí lo que ya he tenido la oportunidad de decir otras veces: que una de las primeras cosas por establecer y por entender es la distinción entre las reglas del juego que deben ser aceptadas por todos a riesgo de ser considerados tramposos, y las reglas sobre el modo de jugar, dentro de las cuales todo partido debe poder desarrollar libremente el propio juego, a riesgo de ser considerado, si fracasa, un mal jugador. El tema fundamental de toda teoría del Estado es el de las reglas del juego, no el de las reglas sobre el modo de jugar, en las cuales parecen estar interesados sobre todo los marxistas, por lo menos hasta ahora, remontándose a la distinción propuesta por Althusser entre la esfera de la política y

[3] L. Althusser, "Il marxismo come teoria 'finita'", en VV. AA., *Discutere lo Stato, op. cit.*, p. 16.

la esfera del Estado. Las reglas del juego sirven para identificar un cierto tipo de Estado, las reglas sobre el modo de jugar sirven para distinguir una estrategia política de otra, es decir el conjunto de actividades que tienen por apuesta (para continuar la metáfora del juego) el Estado. Los marxistas se han ocupado hasta ahora sobre todo de las segundas.

Para concluir, he comenzado a hablar de crisis del marxismo para adoptar el lenguaje corriente. Mas en realidad para alguien como yo, que no es ni marxista ni antimarxista, y considera a Marx como un clásico con el cual es necesario ajustar las cuentas como se hace con Hobbes o con Hegel, no existe tanto una crisis del marxismo cuanto marxistas en crisis. Sólo un marxista, en cuanto considera que el marxismo es una doctrina universal, o un antimarxista, en cuanto considera que el marxismo se debe rechazar desde el principio hasta el fin, pueden correctamente decir, con dolor y con alegría, que el marxismo está en crisis. El primero, porque no encuentra aquello que creía encontrar en él, el segundo porque de la constatación de un error decreta el fracaso y el final.

En cambio, desde el punto de vista de quien nunca ha aceptado la obra de Marx como una doctrina completa ni completable con sutiles procedimientos hermenéuticos, reconocer una deficiencia no constituye una razón para declarar la crisis, no más de lo que la crítica, pongamos, de la teoría weberiana del nacimiento del capitalismo constituye una razón para declarar el fracaso de la obra de Weber. Personalmente creo que se puede hablar con más propiedad de marxistas en crisis, porque precisamente es para los marxistas para quienes el descubrimiento de un error o de una laguna en la obra de Marx —que para un no marxista no es nada de particularmente traumático— crea un estado de malestar que puede llamarse, subjetivamente, una crisis. Tan es verdad que la obra de Marx, no obstante los errores y las lagunas, ha continuado y continuará avanzando, mientras muy a menudo sucede que los marxistas en crisis se vuelven antimarxistas.

XVI. UN INTENTO DE RESPUESTA A LA CRISIS DEL MARXISMO*

¡CUÁNTAS veces Marx ha sido dado por muerto! Pero se ha tratado siempre, por lo menos hasta ahora, de una muerte presunta. Marx ha sido dado por muerto cada vez que no se cumplía algunas de sus previsiones. La obra de Marx se ha presentado, o ha sido interpretada, como obra de ciencia; en la edad de la visión científica del mundo —la época en que vivió Marx— tarea principal y privilegiada de la ciencia era la de descubrir en la naturaleza o en la historia regularidades tales que permitiesen prever acontecimientos futuros. Si la previsión se demostraba equivocada, quería decir que había habido un error. Las cuatro grandes crisis del marxismo, desde el comienzo del siglo hasta hoy, corresponden a momentos de la historia real en que han sucedido transformaciones sociales que han desmentido algunas previsiones de Marx o que habían sido atribuidas a Marx. La primera vez al comienzo del siglo, cuando pareció que no realizaría en breve plazo el derrumbe del capitalismo; después de la primera Guerra Mundial, cuando la primera revolución socialista tuvo lugar en un país atrasado en términos capitalistas; durante la larga dictadura estalinista, cuando el Estado, en vez de extinguirse, se fue reforzando cada vez más hasta dar vida a una figura nueva en la historia de las formas estatales, el Estado totalitario; finalmente en estos últimos años, en que no sólo el capitalismo no se ha derrumbado por sus contradicciones internas sino que ha vencido y superado con creces el desafío del primer Estado socialista de la historia. De las cuatro crisis esta última parece, con mucho, la más grave. Sin embargo, los viejos y los nuevos marxistas no se dan por vencidos. Cuando hablo de marxistas no pretendo referirme a los estudiosos de Marx, que consideran a Marx como un clásico de la ciencia económica y políti-

* "Un tentativo di risposta alla crisi del marxismo", en *Teoria Politica*, VIII, núm. 3, 1992, pp. 211-217.

ca y —¿por qué no?— de la filosofía, que como todos los clásicos es perennemente actual, y es siempre un punto de referencia y de confrontación, cualquiera que sea el punto de vista desde el que se coloque para estudiar la historia, el momento de desarrollo, los problemas no resueltos en economía y en política, y todavía más en general en las ciencias sociales. Tengo la intención de hablar de personas que consideran la obra de Marx no sólo como objeto de análisis, sino también como guía de la propia acción, del propio compromiso político, en un sentido mucho más fuerte de aquel que pueda tener el llamarse espinozianos, kantianos y hegelianos, o idealistas, realistas, materialistas. (Si es lícito realizar una confrontación, es entre marxista y cristiano o luterano y, en la esfera política más restringida, mazziniano.)

En toda crisis el marxismo ha renacido renovándose, cortando ramas secas e injertándole nuevas. Se han derivado diversos marxismos, incluso en violento contraste entre sí. El marxismo no es ya —y por lo demás nunca lo ha sido— un sistema; es una familia de sistemas, entre los cuales las relaciones son a menudo, como en las mejores familias, conflictivas. Las estrategias para salir de las diversas crisis son principalmente dos; de vez en vez, el injerto del pensamiento de Marx con las filosofías dominantes: positivismo, neokantismo, existencialismo, fenomenología, estructuralismo, y el recién nacido, el marxismo analítico estadunidense, o bien el retorno a un marxismo originario, auténtico, distorsionado por varios intérpretes infieles, que debe ser liberado de los numerosos "malentendidos" que han obstaculizado la comprensión auténtica. Mientras la primera estrategia, que ha dado lugar a los diversos revisionismos, cumple una obra de actualización, sin por lo demás renunciar jamás al núcleo fuerte de la teoría o económica o política o filosófica de Marx, la segunda anhela una especie de *restitutio in integrum* a través del descubrimiento del verdadero Marx, que no es éste, no es aquél, no es aquel otro, sino otro más, del que hasta el presente ninguno se había dado cuenta todavía.

La estrategia de Costanzo Preve,[1] que afirma que las cre-

[1] C. Preve, *Il filo d'Arianna. Quindici lezioni di filosofia marxista*, Milán, Vangelista, 1990.

denciales de Marx no están en su primera obra, es la segunda, aun cuando declara muchas veces que no se trata de retornar a Marx, sino de volver a partir de Marx, como si se pudiese partir otra vez de una estación lejana sin volver ahí. En la obra precedente, que se ubica con respecto a ésta como la exposición de la doctrina, su divulgación en forma de lecciones más elementales, es central en la *pars destruens* "el problema de los malentendidos filosóficos de Marx",[2] donde el ejercicio de la crítica, en que el autor se muestra muy bien preparado, consiste precisamente en afirmar que Marx no es éste y no es este otro, en particular no es ni una filosofía de la historia, en que un Sujeto universal procede por etapas progresivas hacia un único *telos,* ni una concepción naturalista-determinista de la historia que aplica mecánicamente el método de las ciencias naturales al estudio de la sociedad y de la historia; no es ninguna de las formas degeneradas de marxismo, que se han vuelto instrumentos (¿inconscientes?; no está claro) utilizados para la edificación de "ciencias del poder".[3] Entonces ¿qué es el verdadero Marx? (aun cuando el autor, lo reconozco, jamás utiliza esta expresión esencialista y hoy fuera de uso).

La fuente directa de inspiración de la interpretación de Preve es Lukács, llamado "el mayor filósofo marxista del siglo",[4] en particular el último Lukács, o bien no el de *Historia y conciencia de clase,*[5] ni el de *La destrucción de la razón,*[6] que son también sus textos más ampliamente conocidos y discutidos, sino el de la última obra, *Para la ontología del ser social*[7] (extraño título, en verdad, porque "ontología" ya significa "teoría del ser", por lo que perdura la duda de si habría podido decir más simplemente "ontología social" o "teoría del ser social"); una obra que, a diferencia de las otras dos, ha pasado, al menos entre los marxistas italianos, casi inobservada, especialmente si se recuerda la vivacidad del debate provocado por Althusser. Probablemente se presentó en escena cuando

[2] C. Preve, *La filosofia imperfetta. Una proposta di ricostruzione del marxismo contemporaneo*, Milán, Franco Angeli, 1984, pp. 47 y ss.
[3] *Ibidem*, p. 177.
[4] *Ibidem*, p. 13.
[5] Turín, Einaudi, 1959.
[6] Milán, Sugar, 1967.
[7] Roma, Editori Riuniti, I, 1976; II, dos tomos, 1981.

el marxismo, o mejor dicho los varios marxismos, estaban ya extenuados, y los marxistas se habían replegado sobre sí mismos. A mí me parece mucho más provechoso, no para proponer una enésima interpretación de Marx, sino para buscar entender la relación, fuese positiva o negativa, entre el pensamiento de Marx y la práctica de la que nació la primera revolución comunista de la historia, en el momento en que el fracaso del sistema económico y político que nació de esta revolución se había vuelto ya evidente. Respecto a la usual estrategia del "ni esto ni aquello", la gran sugestión ejercida sobre la última obra de Lukács consistiría, según Preve, en una negación tan radical de todos los marxismos precedentes que llega a interpretarla como una especie de "despedida", ya sea al marxismo occidental ya al oriental.[8] Si la crítica de la filosofía del siglo XX está dirigida al este en la dirección de una crítica del marxismo soviético, del así llamado materialismo dialéctico, al oeste está dirigida contra las dos filosofías no marxistas dominantes, existencialismo y neopositivismo, opuestas entre sí pero solidarias por el hecho de ser ambas ideologías de legitimación del poder existente. El concepto central de la ontología lukácsiana, en torno al cual giran todos los otros, es el "trabajo", entendido "como forma originaria y como modelo de la práctica humana determinada en el modo de producción capitalista", en una perspectiva de transición al socialismo.[9] En cuanto tal se contrapone a todas las interpretaciones que han hecho del materialismo histórico el "paradigma de la producción".

No puedo, en esta ocasión, ir más allá de estas alusiones, que no dan ciertamente la idea de la complejidad, de la dificultad (y séame permitido también decir, sumisamente, de algunas cosas abstrusas) del discurso sobre el último Lukács. Era necesaria esta breve alusión a la obra precedente porque en el libro que estoy reseñando el recorrido crítico y el reconstructivo son distintos, pero ambos desembocan en la contraposición de un marxismo crítico al marxismo "alienado y desviado",[10] y el éxito final del marxismo crítico es, por ahora,

[8] C. Preve, *La filosofia imperfetta, op. cit.*, p. 187.
[9] *Ibidem*, pp. 179 y 181.
[10] C. Preve, *Il filo d'Arianna, op. cit.*, p. 231.

la ontología del ser social de Lukács, del cual se debería partir, si bien no deteniéndose en él, "para reformular una nueva síntesis filosófica explícitamente basada sobre la unidad histórica y geográfica del género humano". Mas, en espera de que el marxismo crítico desarrolle todas las potencialidades teóricas que el autor le atribuye, es más interesante seguir las etapas con que lo conquista a través de las "quince lecciones de filosofía marxista" que se presentan como primer esbozo de discusión para " círculos marxistas libres".

No sé si alguna vez haya sido propuesta, respecto a la forma, al estilo polémico, y al modo de desembarazarse de los adversarios, en especial si son marxistas de otras escuelas, la distinción entre un marxismo *soft* y uno *hard*. El de Preve es ciertamente *hard*. Los malentendidos de los otros son casi siempre "radicales". Las tesis de ciertos adversarios hacen reír, son grotescas o divertidas. A premisas "desdichadas" corresponden conclusiones "desquiciadas". El adversario debe ser no sólo criticado sino también, si es el caso, mofado. El programa de desideologización integral es "paranoico". Existe también un "modo idiota" de plantear ciertos problemas. Frente a quien sostiene tesis distintas, se dispara la intolerancia, un sentido de fastidio, la respuesta ofensiva. No es difícil reconocer el estilo lukácsiano del cual en años ya lejanos había yo dicho que no se limita a criticar a los adversarios "sino que los rechaza con desdén o, lo que es más, los desprecia".

La obra no es un libro académico aun cuando el autor demuestra no ser inferior al más aguerrido profesor como buen conocedor de la bibliografía sobre Marx o el marxismo, y sobre la filosofía contemporánea (en el libro anterior dos capítulos se dedican a Heidegger y a Ernst Bloch, respectivamente). Es un libro de batalla, para una batalla de la que no se conocen ni la duración ni el éxito. Frente a la desordenada huida general, ante la catástrofe del comunismo histórico, Preve permanece impávido en su lugar, sin aceptar la derrota, pacientemente dispuesto a comenzar de nuevo desde el principio, removiendo tantos escombros estrafalarios. El triunfo del capitalismo no es la salida del laberinto (el "final de la historia", como otros han dicho). Si todavía existe un "hilo de Ariadna" para salir del laberinto éste es el marxismo, "una grande y bella filosofía, que vale todavía la pena ser estudiada". Pero ¿qué marxismo?

Comparar el marxismo con un hilo, "el hilo de Ariadna", quiere decir que el marxismo no es un pensamiento fuerte, o pesado, ni un pensamiento débil, o inconsistente, sino que es un pensamiento ligero "que podemos llevar en la popa, sobre una nave que enfrenta el mar abierto, y que no hace que se hunda el casco porque flota sobre las olas y sobre el oleaje".[11] Continuando la metáfora en estas primeras páginas, sorprendentemente inusuales en la bibliografía marxista, "Ariadna es la hija de un rey, y como hija de un rey sabe que el trono es sólo un espejismo para los estúpidos." Y luego el hilo de Ariadna sirve sólo para salir del laberinto, no para matar al Minotauro; no es un arma sino una brújula. La salida del laberinto no está asegurada; Ariadna podría despertarse y no encontrar ya a nadie en torno a ella, sola entre el mar, la tierra y el cielo. En fin, la isla de Naxos está a mitad de camino entre Creta y Atenas, entre el lugar de los palacios y de la realeza y el lugar del mercado y de la democracia. El que quiera entender que entienda.

Desde estos primeros lances lo que se entiende es que Preve es un marxista excéntrico, del que sería difícil decir a qué escuela o secta o —peor— partido pertenece. Da batalla sobre muchos frentes, cuestiona los lugares más comunes, no sólo antimarxistas sino también marxistas, defiende sus tesis, aun aquellas que él mismo reconoce extravagantes, con "provocativo placer".[12]

Las primeras lecciones se refieren a las fuentes del pensamiento de Marx, y sólo para comenzar se impugna la famosa tesis leniniana según la cual tales fuentes habrían sido la filosofía clásica alemana, la economía política inglesa, el socialismo utópico francés. El primer autor de Marx es, según Preve, Epicuro, en un sentido mucho más radical del que hasta ahora se ha admitido; el epicureísmo marxiano no es sólo filosófico, sino también moral. La filosofía moral de Marx se compendia integralmente en la investigación del pla-

[11] *Ibidem*, p. 10.
[12] *Ibidem*, p. 15.

cer y de la felicidad. La idea de libertad de Marx no es estoica sino epicúrea. Políticamente, el primer verdadero inspirador ha sido Rousseau, con su teoría de la democracia de trabajadores libres soberanos; se debe sacar la conclusión de que "la forma de existencia del comunismo es la democracia".[13] Tercero es Adam Smith, introducido como pretexto para sostener que no puede haber crítica de la economía política sin el uso de la dialéctica de Hegel (en el estilo sarcástico del autor defender semejante tesis es comparable al lance infeliz de un mal cómico. "Se ríe, pero sólo por cortesía.")[14] Marx ha tenido a Smith por maestro sólo en el sentido de que ha trastocado integralmente la problemática, dando lugar a "un antieconomicismo radical y despiadado";[15] tesis esta, añade el autor, "paradójica" sólo para los marxistas dogmáticos, no "para los frecuentadores habituales de textos marxianos".

El cuarto autor es Hegel, al cual le correspondería el mérito de haber descubierto la forma moderna inmanentista, y en cuanto tal no mundana, de la dialéctica, poniendo una piedra sobre las dos formas precedentes de dialéctica, la platónica y la neoplatónica. No es claro en qué consista esta dialéctica, de la que se han dado mil interpretaciones, por lo menos para aquellos, como el que escribe estas páginas, que aman más los análisis que los arrebatos de cólera, que también abundan en este capítulo. Sabemos sólo que, según Althusser, al que Preve considera "agudo filósofo marxista de Antes del Diluvio", la dialéctica de Hegel es una dialéctica sin Sujeto, lo que es, para lectores menos agudos que Hegel, como el suscrito, muy discutible, siendo indiscutible, para poner un ejemplo, que en la última parte del Espíritu objetivo sujetos de la historia son los estados.

Volver a partir de Marx significa, para Costanzo Preve, considerar a Marx no como un punto de llegada, en que todo está ya realizado, sino como un punto de partida, no ocultándose los errores. De éstos, los dos sobre los que él se detiene —la subestimación de la fuerza expansiva del capitalismo y la sobrestimación de la capacidad política de la clase obrera— no

[13] *Ibidem,* p. 48.
[14] *Ibidem,* p. 55.
[15] *Ibidem,* p. 60.

excluyen, a pesar de su gravedad, la validez y la actualidad de la crítica marxiana del capitalismo, que debe ser retomada, pero libre de equívocos duros de morir.

El primer equívoco del que sería necesario liberar al texto corriente de la obra al vulgo marxista, es que Marx y el marxismo tienen que ver con el laicismo y el ateísmo. Esta afirmación sería asombrosa, si no se supiese que por "laicismo" Preve entiende una forma de religión. ¿Cuál? "La religión de la eternidad del capital."[16] Laicos pues serían, según la reforma del diccionario que Preve nos propone, los que asignan a la divinidad capitalista los cinco atributos tradicionales de Dios. Si el marxismo no es laico, debería ser, según el diccionario de la gente común, religioso. ¿De qué religión? Enfrentando el otro equívoco, el ateísmo de Marx, Preve afirma que el marxismo no es ateísmo, si se entiende por "ateísmo" una especie de religión trastocada. Más bien hacer del marxismo una especie de ateísmo sería un modo "desdichado" de "religiosizar" a Marx. Sin embargo, dado que también en este caso, según el diccionario, lo contrario de "ateo" es "deísta", conclusión que no parece deducible de las tesis del libro, se nos pregunta una vez más si la estrategia del "ni esto ni aquello" no conducirá finalmente a una serie de paradojas, cuya utilidad interpretativa es por lo menos discutible.

Después de estas primeras lecciones, que pueden ser consideradas propedéuticas, el libro entra *in medias res,* encarando los dos temas centrales del capitalismo y del comunismo según Marx. Y llega a una primera conclusión: el capitalismo de hoy es perfectamente reconocible, aun cuando es más fuerte que hace cien años a la luz de las categorías marxianas, mientras no es tan marxianamente reconocible el comunismo real. Lo que equivale a decir que el desarrollo de las sociedades capitalistas ha confirmado en lo sustancial el análisis y la crítica realizadas por Marx, mientras el modo con que el comunismo ha sido aplicado en la práctica, o, para decirlo mejor, el modo como ha sucedido la transición al socialismo en el único país en que ha sido intentada, lo ha contradicho. Mas precisamente, frente al fracaso del comunismo real la crí-

[16] *Ibidem,* p. 107.

tica marxiana al capitalismo debe ser, según el autor, no abandonada o edulcorada, sino radicalizada. ¿Puede la socialización capitalista de la producción hacer las veces de base para el trastocamiento comunista, o es ésta una tesis marxiana ilusoria e infundada que deberá ser abandonada? Después de una serie de observaciones y de análisis sobre los textos de Marx, dirigidos también a poner en evidencia un desarrollo no unilineal de este pensamiento, la respuesta de Preve es negativa. Pero entonces, ¿cuál es el presupuesto? Una vez más la *pars destruens* aparece más desarrollada que la *pars construens*. No se logra entender cómo, después de la afirmación que pone en duda una de las tesis marxianas más repetidas, se llega a la afirmación, que resulta un poco imprevista y, en mi opinión, no suficientemente argumentada, según la cual "el socialismo es ante todo la democracia".[17] La respuesta puede parecer, hoy que de la democracia se debe hablar siempre con respeto, un tanto afectada. Mas contentémonos con preguntarnos: ¿qué democracia? Respuesta: "La democracia no puede ser definida sino como socialización *alternativa* de las fuerzas productivas". Sin embargo tampoco sobre este punto se logra ver muy claro en qué consiste esta "alternatividad". Lo único que le parece claro al lector es que enfrentar el tema de la "socialización alternativa" requeriría entrar en el reino de la teoría económica, es decir —con una metáfora, que a Preve no le agrada— volver a caminar con los pies y no con la cabeza en alto; ya sin metáfora, pasar de la crítica filosófica, que es el principal objeto del libro, a la crítica económica. De prisa, pero sólo de prisa, aparece una afirmación muy comprometida: "No existe ninguna democracia si los comunistas no son capaces *también* de vencer en elecciones libres".[18] Puesto que no se puede triunfar en libres elecciones sin un partido, otro punto sobre el que necesitaremos mayores luces es cómo se concilia esta afirmación con la recurrente consideración del comunismo de partido como la bestia negra que hay que derribar.

La última parte del libro se dirige a constatar de manera realista la situación presente; por un lado, con la declaración

[17] *Ibidem*, p. 176.
[18] *Ibidem*, p. 177.

de que el siglo XX es el siglo del capitalismo, por el otro con la constatación de la catástrofe de la cultura marxista. Pero es precisamente en este punto donde se descubre cuál sería el verdadero motivo animador del libro, que se podría resumir en la fórmula "el marxismo ha muerto, viva el marxismo". ¿Por qué ha muerto? Porque no ha logrado encontrar una forma de existencia carente de sentido político de masa, donde "impolítico" no significa antipolítico sino que alude a la formación de una "conciencia crítica cultural de masa", sobre todo a la negación del primado de la política. Afortunadamente, junto a la historia del marxismo alienado existe, para quien no quiere darse por vencido y desea "impedir que el desencanto se transforme en un impulso de autoaniquilamiento ya no controlable",[19] "una historia ideal eterna, al estilo de Vico, del marxismo crítico",[20] que habría llegado en esta fase histórica a la concepción del marxismo como ontología del ser social "vuelta posible porque el tiempo histórico ha permitido las condiciones de visibilidad de masa posible".[21] Considerar el marxismo como ontología del ser social significa librarlo del vínculo histórico con el sujeto concreto, históricamente determinado: la clase obrera. Significa hacer la filosofía "de todo el género humano".[22]

Me parece que nada muestra más la gravedad de la última crisis del marxismo —verdadera crisis catastrófica— que el intento de salvarlo, por parte de quien no se resigna a su muerte, poniéndolo sobre un pedestal más alto que aquel sobre el cual estaba colocado hasta ahora. Si la primera crisis había inspirado la máxima "el fin es nada, el movimiento es todo", esta última podría ambiciosamente encontrar su expresión, que Preve toma del marxista español Manuel Sacristán, "el movimiento es nada, el fin es todo". La fórmula conclusiva es la siguiente: del marxismo de la continuidad al marxismo de la renovación, que corre paralelamente con el paso del comunismo como partido, o de la militancia al comunismo como manera de vivir, como cotidianidad. Lo importante

[19] *Ibidem*, p. 226.
[20] *Ibidem*, p. 231.
[21] *Ibidem*, p. 240.
[22] *Ibidem*, p. 241.

es no engañarse, pero también, en la espera, no desnaturalizarse. No engañarse porque el fin es solamente posible y no necesario. Pero no desnaturalizarse porque sólo permaneciendo fiel a las propias premisas el fin no se perderá de vista. Con otra metáfora se podría decir: no retirarse sino tirar más alto, sin saber bien si dará o no en el blanco, demasiado lejano, pero con la certeza de que si llega a darle, la victoria estará asegurada.

El libro no es fácil de resumir, tanto se entrelazan propuestas teóricas y críticas a menudo vehementes, análisis y polémica. Soy el primero en reconocer que mi informe es parcial. A pesar de no compartir la que el autor llama una "confianza estratégica racional" hacia el marxismo y el comunismo, y convencido de que hoy tiene todavía sentido hablar de marxismo reduciendo las pretensiones, no magnificándolo sino haciendo de él una nueva forma de educación del género humano contra el capitalismo descrito en todo el libro como el imperio del mal, considero que una obra tan documentada e incandescente, vehemente y erudita, por la cual nos sentimos al mismo tiempo atraídos por la misma pasión de verdad que la anima y rechazados por la dureza de las convicciones que en ella se expresan, es una manifestación, ella misma, de la gran crisis moral e intelectual que está atravesando la izquierda políticamente derrotada. De esta crisis se originan tanto fáciles evasiones como obstinadas seguridades, pudiéndose interpretar como crisis de esperanza o de desesperación. Preve presenta su libro como la expresión de una esperanza, de la esperanza de un nuevo florecimiento del pensamiento marxista a partir del que debería ser un primer brote prometedor. Una esperanza que se nutre de una desconfianza tan radical en la sociedad existente, aunque clamorosamente victoriosa frente al adversario secular, que necesita una gran fuerza de convicción en las propias ideas y el sentimiento que la anima. Es el sentimiento que inspira la "misteriosa voluntad humana de no aceptar arrastrarse en cuatro patas frente a los señores",[23] de los que el marxismo reinterpretado debería ser, una vez más, el infalible guía.

[23] *Ibidem*, p. 257.

XVII. TODAVÍA A PROPÓSITO DE MARXISMO* CARTA A COSTANZO PREVE

Querido Costanzo:

LA QUE tú llamas una *garbata stroncatura* [amable reseña violentamente negativa][1] era en realidad, o al menos ésa fue mi intención, un esfuerzo, que tú eres muy libre de juzgar desmañado, de hacer conocer un libro tuyo más allá del círculo de los marxistas-marxólogos, aunque manifestando mi desacuerdo o, más que mi desacuerdo, mis dudas. No habiendo sido nunca marxista y ni siquiera, lo admito, marxólogo, mientras tú eres con pleno derecho lo uno y lo otro, jamás he sido ni siquiera un marxófobo. Tanto más cuanto que hoy ser marxófobo, sobre todo de la primera hora, está volviéndose cada vez más un título de honor ("¡Pero nosotros lo habíamos dicho siempre!") por parte de personas entre las cuales no me he contado nunca, y tanto menos deseo contarme ahora.

No obstante algunas frases mordaces que pueden haberte herido, con las que expresé mi incontenible intolerancia por tu costumbre de mofarte de los adversarios, el principal fin de aquella reseña mía, evidente, espero, para todo lector no prevenido, era tratar de entender por qué continúas considerándote marxista, aun después del derrumbe del régimen comunista, que tenía como primero de sus fundadores precisamente a Karl Marx; cuál sería tu tesis, con qué argumentos la habrías sostenido, cuál era tu estrategia de renovador del marxismo, y en qué lugar de la gran categoría de los mil marxismos vivos y muertos podría ser colocado este intento tuyo.

Me importaba de inmediato poner de relieve que no se tra-

* "Ancora a proposito di marxismo", carta a Costanzo Preve, en *Teoria Politica*, IX, núm. 1, 1993, pp. 166-168.

Respuesta a la carta de Costanzo Preve, a propósito del comentario de Bobbio a *Il filo d'Arianna* (véase el ensayo anterior), *ibidem*, pp. 161-165.

[1] Véase la carta de Costanzo Preve, fechada "Turín, octubre de 1992", como respuesta al comentario de Bobbio, "Un tentativo di risposta alla crisi del marxismo", publicado en esta recopilación.

taba de uno de los acostumbrados revisionismos. Los autores que te referí acogiéndolos como compañeros de camino eran, a diferencia de aquellos con que se habían acompañado los revisionistas, todos marxistas, aun cuando me entero ahora por tu respuesta que has abandonado a dos de los predilectos, Lukács y Althusser, habiendo decidido abrirte paso por ti solo en la *ingens sylva* de las interpretaciones de Marx. En efecto, tu manera de entender a Marx, que se puede hacer entrar de nuevo en el género "retorno al verdadero Marx", no sigue ninguno de los caminos andados. No los sigue, y no los podía seguir, porque entre tus maestros y tus últimas reflexiones aconteció el derrumbe del comunismo real, un acontecimiento de tan grande alcance histórico que todavía hoy no logramos darnos cuenta con suficiente claridad de su importancia en la transformación del curso histórico de la humanidad, incluso porque no sabemos todavía cuáles y cuántas ruinas haya producido o, por el contrario, qué cimientos de un nuevo edificio haya colocado.

La novedad de tu interpretación consiste en que es un trastocamiento radical de las interpretaciones corrientes, y se propone claramente ensanchar lo más posible la separación entre Marx y el régimen instaurado en la Unión Soviética, para poder sostener que de los errores que han llevado a ese régimen al fracaso ninguno puede ser imputado al presunto padre. ¿La Unión Soviética ha dado vida a un Estado colectivista opresivo? Pero no, Marx era un individualista. ¿El Estado soviético era un Estado despótico? Pero no, la filosofía de Marx es una filosofía de la libertad. ¿El pueblo ruso ha sido conducido hacia un absoluto ateísmo? Pero no, la filosofía de Marx nunca ha sido una filosofía atea. Fuerzo un poco tu pensamiento, pero debes admitir que lo que tú has sostenido es exactamente lo contrario de lo que a Marx se le había atribuido hasta ahora. Frente a una interpretación excéntrica el lector queda perplejo. Pero quisiera que tú reconocieras que mi perplejidad nunca se transformó, en todo el curso de la reseña, en lo que tú has llamado una *stroncatura* [crítica demoledora], si bien amable, porque aun sin ser marxólogo he apreciado la enorme erudición con que has defendido tus tesis, y admirado la pasión ética, civil, con que las propones. Tal vez

tienes razón; para poder todavía llamarse marxistas después del final digno de compasión del primer Estado comunista —y comunista por pretendidamente marxista— de la historia, se requería una interpretación innovadora. Digo esto porque hace poco me ha sucedido leer una larga entrevista a un marxista no arrepentido, más bien que se declaraba tal abiertamente y sin duda conocido tuyo, porque es discípulo fiel de Lukács, István Mészáros,[2] en la cual es mucho más reconocible el Marx de la tradición. Y sin embargo no puedo decir que me haya convencido. La innovación tiene un límite cuando se trata de interpretar el pensamiento de otro, sobre todo cuando de esta interpretación se deberían sacar, en resumidas cuentas, líneas de acción política.

Paso ahora a tus contrargumentos. No te oculto que el primero: "si no existe mi comunismo, no existe tampoco tu democracia", es de aquellos que parecen darle al blanco. Sin embargo quisiera hacerte notar que hay una diferencia; la democracia, aunque sea con todos sus defectos, existe en varios países, tanto que es siempre posible y fácil distinguir una democracia, aun cuando desquiciada como la nuestra, de una dictadura. En cambio, por lo que respecta al comunismo, existe, no lo he negado nunca, un comunismo ideal, por lo menos de Platón en adelante, pero lo que jamás ha existido —y cuando se intentó hacerlo existir el efecto fue desastroso— es el comunismo real. La democracia debe corregirse, el comunismo debería reinventarse. Ésta es, por lo demás, la idea que tú has expresado en tu segundo libro, *Il convitato di pietra* [*El convidado de piedra*][3] que termina con una profesión de comunismo, entendido como exigencia personal, no como ejercicio de profesión política, de un comunismo filosófico jamás visto antes, más aún, antitético a todas las formas de comunismo hasta ahora inventadas y practicadas, de un comunismo que tú mismo defines como "de la finitud". ¿Reinventarlo

[2] "Marxism today", en *Radical Philosophy*, otoño de 1992, pp. 27-34.

[3] *Il convitato di pietra; Saggio su marxismo e nichilismo*, segundo volumen de una "trilogía filosófica unitaria", publicada por Preve en 1991-1992 y editada por Vangelista, de Milán. Los otros dos volúmenes son: *Il pianeta rosso. Saggio su marxismo e universalismo*, y *L'assalto al cielo. Saggio su marxismo e individualismo*.

cómo, con qué fin? Abatir el capitalismo, es claro. Mas ¿con qué medios? A mí me parece que el intento realizado por ti no es tanto el de construir la nueva sociedad comunista cuanto el de renovar el marxismo, o sea las premisas teóricas de una futura y todavía remota sociedad comunista.

En cuanto a tu discurso sobre las dicotomías, no me espanta, porque, amante de las dicotomías como soy yo, y como tú mismo me reconoces, sé bien que nuestro modo de pensar es *naturaliter* dicotómico, y, destruida una dicotomía, se hace de inmediato otra.

Derecha e izquierda. Que la distinción entre derecha e izquierda se debe tirar por la ventana es ya un lugar común del actual debate político. Respondo, como he escrito no hace mucho tiempo en *La Stampa*,[4] que no tengo ningún inconveniente en reconocer la historicidad de la contraposición y la convencionalidad de la denominación. Mas repito que la tendencia de un universo conflictual como el político a dividirse en dos partes contrapuestas no ha venido a menos, y hoy más que nunca una de las razones de la división es la actitud diferente frente al problema de la igualdad y de la diversidad. Es innegable que uno de los grandes problemas de nuestro tiempo es el de las migraciones en masa que están trastornando nuestras sociedades. Frente a este problema la distinción entre una actitud igualitaria y una no igualitaria es evidentísima, y por lo menos hasta ahora también es apropiada la denominación de derecha e izquierda para reconocerlas.

Religiosidad-laicismo. Antes de declarar superada esta dicotomía sería necesario entenderse sobre el significado de las dos palabras y distinguir las varias áreas en las que usualmente se aplica. La confusión es tal que tú definiste como religiosa, mejor dicho como más religiosa que la edad feudal, a la sociedad capitalista que muchos llaman la edad del nihilismo, en la que se realizaría la previsión de Nietzsche, "Dios ha muerto." En cuanto a las diversas áreas en que vale la distinción, a la distinción entre religión y laicismo corresponde en política la distinción entre estados confesionales y estados no

[4] "Sinistra e destra", en *La Stampa*, año 126, núm. 331, 3 de diciembre de 1992, pp. 1 y 4.

confesionales o laicos; en ética, la distinción entre ética religiosa y ética laica, que están como nunca en conflicto sobre temas a la orden del día, como aborto, eutanasia, transplantes; en filosofía, el contraste jamás apagado entre razón y fe, entre una concepción determinista de la vida y una casualista, un contraste que ha sido debatido recientemente también en los periódicos de cada día. Si hay una época en que el debate entre una visión laica y una visión religiosa de la vida no atina a apagarse, es, querido Costanzo, precisamente la nuestra.

Burguesía-proletariado. Que esta dicotomía está superada al menos en los países capitalistas se halla a la vista de todos. El gran contraste que había impresionado a Marx era el que se había abierto en los países que estaban preparándose para la gran revolución industrial. Repetirlo hoy es una banalidad. Pero esto era solamente uno de los contrastes entre quien está arriba y quien está abajo en la escala social en el mundo de hoy. La superación del contraste entre burguesía y proletariado, en caso de que haya sucedido, no cancela otras "dicotomías" (aun cuando la palabra en este contexto es impropia), de las cuales la izquierda, como la he definido poco antes, debería ocuparse y preocuparse. Sin embargo, teniendo siempre como punto de referencia solamente a Marx se corre el riesgo de descuidar otros grandes problemas que Marx no se había propuesto, porque no eran actuales en su tiempo.

Que luego existan autores que pueden ser utilizados por la derecha y por la izquierda es muy cierto. Mas esto no tiene nada que ver con la superación de la tristemente famosa distinción. Depende de la ambigüedad intrínseca a todo autor clásico, que cada generación interpreta a su manera; ambigüedad que no se refiere sólo a Heidegger, sino también a uno de sus maestros, Nietzsche (¿era o no era nazi?), para no hablar de Hobbes (¿conservador o liberal?), de Rousseau (¿democrático o totalitario?), de Hegel, del cual nacieron, como sabes muy bien, una derecha y una izquierda.

Entiendo que este modo de responder a tu proyecto filosófico, que resumí brevemente en la última parte de la carta, puede confirmar mi "condición de extraño" no sólo al marxismo sino también a un modo de filosofar, que mucho aprecias, sobre grandes temas y para grandes batallas. Pero es una con-

dición de extrañeza que, como ves, no ha atenuado el deseo y el placer de continuar el diálogo que habíamos comenzado cuando eras estudiante. En un breve apéndice a mi *Profilo ideologico del Novecento* [*Perfil ideológico del siglo XX*], escrito para una traducción inglesa,[5] he citado este libro tuyo como prueba de que aun entre las ruinas de los estados comunistas, el marxismo no está muerto; un marxismo ya no triunfante como el de tantos intelectuales que han acompañado el ascenso y la decadencia del Partido Comunista Italiano, sino crítico, quizá también —para mí al menos— críptico, renacido como una reflexión, amarga pero resignada, sobre una gran derrota y como un desafío para los vencedores.

Con muchos cordiales saludos.

[5] *Ideological Profile of Twentieth-Century Italy*, prefacio de Massimo L. Salvadori, trad de Lidia G. Cochrane, The Giovanni Agnelli Foundation Series in Italian History, Princeton University Press, Princeton, 1995, p. 198.

XVIII. INVITACIÓN A RELEER A MARX*

NUESTRO seminario nació del propósito de dar una respuesta a la pregunta que aflora cada vez con mayor frecuencia en los debates sobre las razones y el destino de la izquierda: "¿Qué pasa con Marx y con el marxismo?" Una respuesta bien argumentada para contraponer a un rechazo con frecuencia emotivo, irritado, pasional y acrítico, que siguió a los acontecimientos de 1989, al derrumbe del universo soviético, del cual la doctrina marxista, con todos sus sucesores autorizados, había sido el gran motor.

La historia ya más que secular del marxismo ha conocido a menudo, cuando se lo ha tomado al pie de la letra, fenómenos de conversión y, a la inversa, de abjuración; cuando ha sido acogido como la única posible ciencia de la sociedad ha sido seguido por separaciones graduales a través de procesos de refutación guiados por la observación de la historia real. En el primer caso se podría hablar de una verdadera inversión de rumbo, de un brusco paso de una difusa y acrítica marxolatría a una igualmente difusa y acrítica marxofobia. En el segundo caso se podría decir que el resultado se ha obtenido a través de una impugnación de las pretendidas verdades del marxismo. Como ejemplos de separación crítica pienso en Lucio Colleti en Italia, en Leszeck Kolakowski en Polonia, en Agnes Heller, y en general en la Escuela de Budapest, en Hungría.

Lo que si acaso distingue la situación presente de las pasadas es que el movimiento hacia la abjuración o hacia la separación crítica se volvió cada vez más acelerado y parece irreversible, en relación con lo excepcional de la situación his-

* "Invito a rileggere Marx", en *Teoria Politica*, IX, núm. 2, 1993, pp. 3-8.
Texto del discurso inaugural en el seminario (Turín, Departamento de Estudios Políticos, 11-13 de marzo de 1992), "Rileggere Marx dopo il diluvio", organizado por Michelangelo Bovero, Franco Sbarberi y Marco Revelli, en el que han participado M. Bovero, O. Kalsscheuer, A. Tosel, S. Veca, A. Domenech, L. Salazar, M. Cruz. Véanse las relaciones en el fascículo arriba citado de la revista *Teoria Politica*, pp. 9-93.

tórica. Y no parece hasta ahora contrabalanceado por un movimiento inverso; al paso del marxismo al antimarxismo no se enfrenta, como en otras épocas, el paso inverso del no marxismo al marxismo. Me refiero a la gran crisis histórica precedente, acontecida en la caída del fascismo, cuando en Italia —pero también en otras partes— filósofos originariamente idealistas, neokantianos, existencialistas, abrazaron el marxismo, a través de un proceso de transformación tan rápido que lo hicieron aparecer como una conversión. Pienso en personajes no menores, como Antonio Banfi, Galvano della Volpe, Cesare Luporini. Al faltar el movimiento contrario hoy el área del marxismo se ha vuelto más restringida, porque el no-más-marxismo de los viejos marxistas no es compensado por la conversión al marxismo de no marxistas.

Sin embargo, es necesario cuidarse de las declaraciones de muerte apresuradas. En nuestro derecho civil, para poder declarar la muerte presunta de una persona, son necesarios diez años a partir del día a que se remonta la última noticia del ausente. Además del hecho de que no han pasado todavía diez años del gran acontecimiento, en la historia de las ideas los tiempos son más largos y la muerte es a menudo aparente; vale siempre el horaciano *multa renascentur* con lo que sigue. También Dios ha sido dado por muerto, pero nunca ha estado tan vivo como hoy.

¡Cuántas veces Marx ha sido dado por muerto! Al inicio del siglo, cuando el preanunciado derrumbe del capitalismo no sucedió; después de la primera Guerra Mundial, cuando la primera revolución inspirada por el pensamiento de Marx había tenido lugar ahí donde según este mismo pensamiento no debería haber sucedido; una vez acontecida la revolución, cuando el Estado, en vez de prepararse para su propia extinción, se había reforzado hasta transformarse en la figura sin precedentes del Estado totalitario. En los momentos decisivos de la historia contemporánea había sucedido, pues, exactamente lo opuesto de aquello que Marx había previsto. Era natural que los fieles creyentes comenzaran a preguntarse si Marx no sería por casualidad un falso profeta, y los cientistas se harían inquietos la pregunta "¿Fue verdadera ciencia?"

No obstante, es verdad que hoy las razones de los antimarxistas son mucho más graves. El capitalismo no sólo no ha muerto, sino que ha vencido, tanto que alguien sentenció que la historia ha terminado; afirmación insensata si no fuese porque puede ser interpretada como el reconocimiento de que el sistema capitalista y democrático, que logra hacer convivir la libertad de mercado con la libertad política, no parece ulteriormente superable, y todo el mundo está destinado a uniformársele. Ninguna revolución comunista es previsible hoy, ni siquiera en el mundo de los más pobres y oprimidos, y mucho menos en los países capitalistas (según la previsión de Marx). Ningún Estado del mundo está en vías de extinción; hoy, si acaso, existen estados que se disgregan, pero es una extinción que no da lugar a una libre sociedad sin Estado, sino más bien a un Estado de guerra permanente, a la anarquía no de los anarquistas sino de Hobbes.

Hay una razón mucho más grave para inducirnos a considerar excepcional la crisis actual del marxismo. Las crisis precedentes, se ha dicho siempre, provienen de la constatación de un defecto de previsión por parte de la doctrina marxista; un defecto que ponía en discusión a Marx, ya sea como profeta o como científico. Mas una falsa profecía o una falsa previsión pueden salvarse con una operación muy simple. Cambiando hacia adelante en el tiempo el momento de la verificación, se dice: no estaba equivocado el anuncio del cambio, pero el tiempo del acontecimiento no había sido colocado exactamente. Se trata de un argumento recurrente en todas las visiones apocalípticas de la historia, ya sea que esté anunciado el acontecimiento del reino de la libertad o el reino del Espíritu Santo. Permanece la certeza de que el acontecimiento preanunciado sucederá. Queda incierto el momento; *"Certus an* —diría un jurista—, *incertus quando."*

La crisis de hoy no proviene de un error de previsión sino de la constatación incontrovertible de un hecho real: el fracaso catastrófico del primer intento de realizar una sociedad comunista en nombre de Marx y del marxismo, o bien de Marx en compañía de Engels, seguidos por Lenin y luego por Stalin a través de una sucesión interpretada como una filiación o derivación del mismo padre. El parangón entre las iglesias tradicionales y la iglesia comunista ha sido hecho tantas veces

que parece una trivialidad o una malignidad de adversarios irreductibles. Mas también bajo este aspecto, es decir bajo el aspecto de la verdad fundada sobre un principio de autoridad y de sucesivas autorrealizaciones de otras autoridades, es sorprendente. Hay quien frente a hechos reales e igualmente perturbadores, como Auschwitz, ha hablado hasta de la "derrota de Dios" (Sergio Quinzio). ¿Por qué frente a los *gulag* estalinistas no se debería hablar de la derrota de Marx?

Frente a este descalabro real, que no es solamente un error de previsión sino una prueba de hecho de las consecuencias perversas de un programa de acción y de transformación social derivado de una doctrina, no es suficiente regresar el reloj para salvar la obra del fundador. Se requieren muy distintas estrategias de interpretación y de corrección, que no tienen analogía alguna con las viejas estrategias; ni con el revisionismo que consideraba poder salvar el marxismo injertándolo en otra filosofía, ya fuera el positivismo, o el neokantismo, o la fenomenología, ni con el retorno al Marx genuino, al "verdadero" Marx, mal comprendido por los malos discípulos, aun cuando ambas estrategias han sido intentadas de nuevo; la primera en Estados Unidos con el injerto de la filosofía de Marx con la filosofía analítica, la segunda con la recurrente operación de liberar a Marx de los varios marxismos. Es como decir que el barbón que se ha expuesto bellamente a sí mismo durante años en toda la iconografía soviética era solamente la cara del fundador, su fisonomía externa, no su alma escondida que esperaba todavía ser revelada.[1]

Se necesitan hoy, decía, estrategias de salvamento más fuertes. Veo principalmente dos. La primera: no obstante la aclamada derivación marxiana del comunismo soviético, Marx, el "verdadero" Marx, no es en manera alguna responsable de aquello que ha sucedido en el país, o mejor en los países, del así llamado socialismo realizado. Y no es responsable porque no existe una relación inmediata entre teoría y práctica. El mismo discurso se repite desde años en lo que respecta a la responsabilidad de Nietzsche respecto al nazismo. El

[1] Considero que a esta orientación pertenece la obra de Costanzo Preve, *Il filo d'Arianna. Quindici lezioni di filosofia marxista*, Milán, Vangelista, 1990.

hecho de que Hitler considerara a Nietzsche uno de sus maestros, hasta el punto de regalarle las obras completas del profeta de Zaratustra a Mussolini cuando lo hizo liberar de la prisión en que había estado recluido después del 25 de julio de 1943, no significa nada porque es natural que un jefe político quiera embellecer y engrandecer su propia obra haciéndola aparecer como inspirada por un gran filósofo. A lo largo de los siglos siempre ha sido difícil distinguir el Cristo del Anticristo; a menudo el Anticristo ha sido intercambiado por el Cristo. ¿Qué tiene qué ver Marx, se objeta, con el sistema político y policial instaurado en la Unión Soviética? Vayamos a releer a Marx, dicen los nuevos revisionistas, y nos daremos cuenta de que las ideas de Marx son precisamente lo opuesto de aquellas que han podido inspirar un Estado tiránico. Marx es un pensador libertario, francamente un individualista, todo lo contrario de un organicista, y su doctrina no es el trastocamiento de la gran tradición liberal sino que es su única posible verificación.

Una segunda estrategia es la que parte de la constatación de que tenemos muchos Marx, y a distancia de más de un siglo ni hay que salvarlos a todos ni a todos hay que desecharlos. Es la estrategia que llamaría de la "disociación". Hay un Marx economista, un Marx historiador, un Marx sociólogo, un Marx filósofo. Estos diversos rostros del personaje único se prestan a la estrategia de la recuperación a través de la disociación. ¿Marx ha muerto como filósofo? ¿Se puede decir lo mismo de Marx economista?, y así sucesivamente. Marx ha sido hasta ahora el crítico más radical del capitalismo. El capitalismo ha vencido su batalla contra el primer intento de organizar un sistema social fundado, no sobre la economía de mercado, sino sobre la economía de mando. Pero ¿la victoria del capitalismo es definitiva? La economía de mercado, mientras resuelve ciertos problemas, como el de la producción de los bienes, suscita otros, como el de su distribución. Uno de nuestros mayores economistas, Paolo Sylos Labini, participando en el debate en curso en la revista *Il Ponte*, intitulado "Carlos Marx: es tiempo de un balance", ha escrito, entre otras cosas, "cuanto más directamente las tesis de Marx se refieren a su programa revolucionario, tanto más es necesario descon-

fiar de ellas, mientras son consideradas las tesis más lejanas de aquel programa, es decir las tesis estrictamente analíticas, aunque siempre con ojo crítico, pero con menor sospecha".[2] Comentando amigablemente este artículo suyo le preguntaba si no consideraba que por lo menos dos tesis fundamentales del Marx economista se deberían tener siempre presentes: *a)* el primado del poder económico sobre el político (que constatamos diariamente también en Italia); *b)* la previsión de que a través del mercado todo puede volverse mercancía, de ahí el rumbo inevitable de la sociedad a la mercantilización universal.

Otra disociación, recordada ya al inicio, marca toda la historia del marxismo: es la que se da entre Marx científico y Marx profeta, cuya crítica va de la mano con el descrédito de toda forma de utopismo que presupone una concepción perfeccionista del hombre. Esta crítica se halla presente de modo particular en el actual debate filosófico italiano en torno al descubrimiento o redescubrimiento de la obra de Augusto Del Noce. Pero el rechazo del perfeccionismo pertenece con pleno derecho también a la tradición del pensamiento liberal. Me refiero a la crítica de la filosofía de la historia en el pensamiento de Croce, a la famosa tesis de la "pobreza del historicismo" de Popper, y a la obra global de Isaiah Berlin en la que es recurrente el rechazo de los autores que han alimentado visiones perfectistas de la historia. Hago notar de paso que en uno de los últimos números de *Biblioteca della Libertà*, el órgano más representativo del pensamiento liberal en Italia, se lee un artículo de Michele Marsonet que considera como error fundamental de Marx su antropología, según la cual el hombre es un ser capaz de una infinita perfectibilidad.[3] La autora se remonta a pensadores como Voegelin, que han tenido mucha fortuna también en Italia, entre otras cosas también a través de Del Noce, y a la crítica del gnosticismo, según el cual el mundo presente es malo y debe ser cambiado radicalmente.

Sin embargo, aun cuando el profetismo no goza hoy de buena imagen, no es verdad que se haya abandonado total-

[2] "Il Ponte", XLVII, núms. 8-9, agosto-septiembre de 1991, p. 24.
[3] M. Marsonet, "La crisi dell'antropologia filosofica marxista", en *Biblioteca della Libertà*, núm. 116, pp. 39-58.

mente. Elijo dos ejemplos: Luciano Canfora, en su pequeño libro *Marx vive a Calcuta* [*Marx vive en Calcuta*],[4] revalora el marxismo precisamente como utopismo al escribir "Son los 'impulsos utópicos' los que mueven la historia: la utopía cristiana de la redención universal, la utopía ilustrada de la 'paz perpetua' [. . .] la utopía comunista." Es superfluo hacer notar que una afirmación de este género se mueve en dirección opuesta a la indicada por Marx y sintetizada por Engels. No más "el socialismo de la utopía a la ciencia" sino, con una inversión total y un retorno a los orígenes, "El socialismo de la ciencia a la utopía." En una entrevista de *La Stampa* aparecida hace pocos días (el 6 de mayo) de Barbara Spinelli a Emmanuel Levinas, el filósofo, a la pregunta de si las democracias habían vencido, responde:

> Me parece que las democracias han perdido y mucho. A pesar de todos los excesos y los horrores, el comunismo representa definitivamente una espera. Espera de poder enderezar las injusticias cometidas con los débiles, espera de un orden social más justo. No digo que los comunistas tuviesen pronta la solución, ni que estuviesen preparándola. Todo lo contrario. Pero existía la idea de que la historia tenía cierto sentido. Que vivir no era un vivir insensato. Es una idea que los occidentales han tenido en el siglo XVIII y que Marx ha arraigado en el pensamiento del siglo XX. No creo que haberla perdido para siempre sea una gran conquista espiritual. Hasta ayer, por lo menos, sabíamos adónde iba la historia, y qué valor darle al tiempo. Ahora vagamos extraviados, preguntándonos a cada instante: "¿Qué hora es?" Fatalistamente, un poco como acostumbran preguntar los rusos. ¿Qué hora es? Nadie lo sabe ya.

Como ven, los problemas por discutir no faltan. Buen trabajo.

[4] Bari, Dedalo, 1992, p. 21.

ÍNDICE DE NOMBRES

ÍNDICE

Tercera Parte
DISCURSOS CRÍTICOS

Este libro se terminó de imprimir y encuadernar en el mes de marzo de 2001 en Impresora y Encuadernadora Progreso, S. A. de C. V. (IEPSA), Calz. de San Lorenzo, 244; 09830 México, D. F. Se tiraron 4 500 ejemplares.

Política y Derecho

ESTE LIBRO REÚNE los trabajos que a lo largo de su vida ha escrito Norberto Bobbio sobre la obra de Marx y el marxismo. El primero es de 1946 y el último de 1992. La relación entre la cultura liberal y la cultura marxista es uno de los aspectos fundamentales de la historia política de este siglo. Desde la posición liberal, el autor se interesó especialmente por el problema del Estado y el derecho en la teoría marxista, aunque esta inquietud fue ininterrumpida durante 50 años. Diálogo profundo y polémico, pero siempre conducido con civilidad e inteligencia.

Norberto Bobbio, filósofo, jurista y escritor político, es una figura básica en el estudio de la política. Entre sus obras de mayor reconocimiento se encuentran: *¿Qué socialismo?* (1961), *De Hobbes a Marx* (1965), *El futuro de la democracia* (1984), *El Estado de derecho* (1992) y *Política y cultura* (1995).

La selección de los textos que conforman este volumen es de Carlo Violi, profesor de historia de la filosofía política en la Università di Messina, responsable de la *Bibliografía de los escritos de Norberto Bobbio, 1934-1993* (publicada originalmente en Italia).

Ilustración de portada: Guillermo Huerta González



